Supplément à la « Vie Spirituelle »
Décembre 1928

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Maria a Santa Teresia
(1623-1677)

La *Vie Spirituelle* de février 1928 (Supplément) contient une notice sur *Maria de Santa Teresia*, recluse carmélitaine qui vécut à Malines au XVII[e] siècle. Le même n° donnait la traduction de sa « *Vie Mariale* ». Les fragments que nous donnons ici sont extraits de son autobiographie. Ils commencent du jour où la recluse se plaça sous la direction du *P. Michel de Saint-Augustin*, carme de la stricte observance. Tous ces chapitres sont des notes rédigées par Maria a Santa Teresia et adressées à son confesseur, qui les a classées et publiées après la mort de la recluse.

[LIVRE I — I[re] Partie]

Direction d'un nouveau confesseur (P. Michel de Saint-Augustin). L'imitation des vertus du Christ, fondement de la vie spirituelle.

[Ch. 41] Dès que le R. P. eut pris à cœur le progrès de ma vie spirituelle, il constata qu'il manquait quelque fondement à la vraie perfection des vertus. Il sentait bien qu'il m'arrivait encore souvent d'être troublée et de perdre la paix de mon âme. Estimant qu'un édifice est tôt

ruiné par la tempête quand il n'est pas assis sur de stables fondations, il me dit : « Nous devons songer à bâtir sur « une base plus solide de vertus la tour évangélique de la « perfection. Je le vois bien, disait-il ; la bâtisse a certes « été élevée quelque peu au-dessus de terre, mais vous « n'avez pas assez consolidé le sous-sol. »

Il jugea bon de tout recommencer ; et j'y étais, quant à moi, parfaitement résolue, parce que j'espérais ainsi me rapprocher de Dieu. Pour commencer, il m'établit dans la méditation de la vie et des vertus du Christ, me proposant de me les imprimer en moi par la pensée et d'y conformer mes actes. Il me conseillait de me rendre toute conforme à la sainte Humanité du Christ, telle qu'elle s'était manifestée extérieurement par son humilité, par sa douceur, son aimable bonté, sa façon de parler et ainsi de suite ; et de tâcher d'imiter toutes ses autres perfections et façons de faire. Il tâchait ainsi de nous inciter à acquérir ces vertus en telle perfection que nous serions devenues comme un autre Christ dans notre vie, dans nos actes, dans nos paroles. Nous devions tendre à si bien imiter et en quelque sorte exprimer le Christ par notre façon de vivre, que la vie du Christ aurait été manifestée en nous par une exacte reproduction.

Ensuite, nous disait-il, lorsque nous serions parvenues à bien exprimer dans nos actes la sainte humanité du Christ, il nous aurait proposé une autre tâche, à savoir : de nous conformer à l'esprit de Jésus, à ses vertus intérieures, et à ses saintes pensées, afin d'entrer ainsi en union complète avec la Personne du Christ-Jésus.

Une plus grande simplicité et l'exercice des vertus théologales, avec une attention constante à Dieu. Abandonner l'activité propre et se contenter de la Foi nue en la présence divine et de la conformité de volonté.

[Ch. 42] Après nous avoir exercées de la sorte pendant deux ou trois mois, il nous mena imperceptiblement à

une plus grande tranquillité ou simplicité, abandonnant le travail de la Méditation (car je n'avais jamais été très habile dans ces efforts de raisonnement). Il nous fit accepter un exercice des trois vertus théologales qu'il nous fallait pratiquer aussi bien en dehors que pendant l'oraison, par quelques actes doux et tranquilles. Ils consistaient dans une simple orientation de l'esprit ou une aspiration accompagnée d'un regard sur Dieu toujours présent comme un Père aimable et bon qui ne cesse de nous regarder paternellement et qui est toujours disposé à nous venir en aide, à nous assister et à nous tendre la main chaque fois que nous Lui demandons sa grâce.

Quand j'eus acquis une certaine assurance dans cet exercice et que j'y paraissais être suffisamment établie, sa Révérence me poussa à abandonner de plus en plus toute mon activité propre, pour pratiquer calmement la Foi nue en la présence de Dieu et la conformité amoureuse de ma volonté à la Sienne. Au début, cet exercice me fut très pénible et dénué de saveur, surtout parce qu'il me pesait d'être sevrée des consolations sensibles et de leur douceur. Car le Bien-Aimé commençait déjà alors à me placer dans un état de sécheresse, de ténèbres, de peines intérieures, de dénuement et de déréliction de l'âme. Et cet état dura près d'un an.

Mais d'autre part aussi, je n'avais pas encore l'habitude de me tenir en esprit attentive à Dieu et occupée de Lui d'une manière aussi nue, aussi simple et aussi immatérielle. Je n'avais pas de véritable accès au désert de l'esprit, parce que l'esprit était encore fort mélangé aux sens et ne connaissait point d'autre manière d'agir que celle qui est perçue d'une façon sensible et que l'on goûte même sensiblement. N'étais-je pas tout entière en quelque sorte emprisonnée dans mon moi? Aussi l'oraison et l'exercice intérieur de la présence de Dieu par la foi nue m'étaient très rudes, difficiles et sans saveur.

J'étais souvent épuisée par ce travail entrepris contre mes pensées pour les pacifier, les rejeter ou pour m'y

soustraire. Car les distractions et autres suggestions intempestives semblaient parfois me dominer par leur violence, occasionnant en moi comme un vacarme. Les sens étaient sans frein et indomptés, comme des fauves, sans qu'il me fût possible de les réduire au calme ni de les faire rentrer dans l'ordre, sinon parfois par la force d'une longue oraison.

Elle persévère dans la pratique de l'oraison malgré l'aridité et parvient, à la longue, à maîtriser les sensibilités par la mortification.

[Ch. 43] Malgré que la prière me fût si difficile (car je me sentais froide, sans goût et sans avoir conscience du moindre bon mouvement), j'ai néanmoins persévéré toujours dans la pratique de l'oraison, sans l'abandonner ni même en raccourcir la durée, quelles que fussent l'aversion, la lutte et la douleur que j'y éprouvais. Bien au contraire : j'y consacrais plus de temps encore, — autant qu'il m'était possible d'en trouver —, et je demeurais souvent plusieurs heures consécutives en oraison. De cette manière, l'esprit gagnait petit à petit sur les sens et parvenait à trouver un certain accès pour entrer en la présence de Dieu par la nudité de la Foi. Parfois il arrivait à demeurer en Dieu dans un état de repos.

La nature et les sens perdirent à la longue de plus en plus de leur force et de leur vivacité, car je m'efforçais de toutes manières, tant pour l'intérieur que pour l'extérieur, de soustraire tout aliment à leur vitalité par une mortification stricte et ininterrompue de tout l'homme. Malgré l'état d'aridité, de déréliction où j'étais selon l'esprit et selon la sensibilité, il me restait un puissant désir de tendre à la perfection et de tâcher d'acquérir les vertus et la mortification de la nature.

Ce ne m'était pas un petit tourment que de percevoir en moi une si grande et véhémente aspiration à me rapprocher de Dieu, à établir en moi toutes sortes de vertus, à

recevoir parfaitement la grâce de l'oraison mentale, etc.; et d'autre part de ne pas me sentir aidée par le Bien-Aimé, ni soulagée, ni fortifiée. De tout mon être sensible je me sentais poussée vers Lui, vers qui m'entraînaient tous mes désirs; mais en même temps je me sentais comme retenue intérieurement, et avec violence. Je ne pouvais pas avancer, quels que fussent les efforts et l'application qu'il me semblait mettre en œuvre à cet effet.

Mon confesseur s'étonnait parfois. Comment se faisait-il que je ne parvenais pas à mieux saisir sa direction et que je ne progressais pas à très grands pas puisque mon désir de perfection paraissait être si vif et que mon application et ma fidélité dans l'exécution n'étaient pas moins évidentes?

Dieu la laisse dans cet état pour lui apprendre à ne pas avoir confiance en soi et afin de la purifier de beaucoup d'imperfections.

[Ch. 44] C'était une disposition de la Providence divine d'être ainsi laissée dans un état de privation et de sécheresse malgré l'ardeur de mes désirs et la fidélité de mes efforts. Dieu avait disposé cela pour moi afin de me mortifier à fond et pour me conduire ainsi à une profonde connaissance et défiance de moi-même. Car je m'appuyais trop sur mes propres forces, sur ma science et sur mon application à acquérir les vertus et les grâces intérieures. J'agissais comme si je pouvais obtenir tout cela par mon assiduité et par l'activité de mon travail.

Le fait de constater qu'il n'en était rien me donna une forte défiance de mes propres forces, et j'en vins à confesser volontiers mon impuissance à faire le moindre bien à moins que le Bien-aimé lui-même n'y prêtât la main. J'éprouvai fortement que ni celui qui plante, ni celui qui arrose ne sont rien ni l'un ni l'autre, mais que c'est Dieu seul qui donne la croissance. J'ai vu qu'il est vain de se lever avant le jour, si la grâce d'abord ne vous illumine, travaille avec vous et demeure encore après l'acte.

Cette privation de coopération de la part du Bien-Aimé me fut très utile pour mortifier notre désir trop passionné de perfection, etc.; car tout cela était trop mêlé de recherche personnelle, d'amour-propre, d'impatience, de trouble et d'anxiétés. Tous mes bons désirs étaient insuffisamment ordonnés, modérés ou conformés avec assez d'abandon à la volonté de Dieu. Dans cette recherche de Dieu, de la vertu et de la perfection, je me recherchais encore trop moi-même et l'unique mobile de mes actes n'était pas purement de plaire à Dieu et d'accomplir sa volonté. De là, dans cette privation de grâces sensibles, mes tristesses, mes souffrances, mon anxiété et les peines intérieures. Car il n'est pas possible d'être privé sans douleur ni peine de ce que l'on désire avec une affection désordonnée ou que l'on possède avec un esprit de propriété.

Éviter ce qui serait un obstacle à l'action de la grâce.

[Ch. 47] Toutes les indications que me donnait (mon directeur) tendaient à faire place à la grâce de Dieu. Il fallait rendre pur l'homme intérieur, le vider, l'éloigner de tout esprit de possession, c'est-à-dire : le dégager de toute affection désordonnée, de toute attache, de passion et de recherche personnelle dans le désir des biens spirituels, des dons et des grâces divines.....

Pour cela il me dit qu'il fallait tâcher d'acquérir la mortification intérieure; car pour l'autre je ne voyais pas qu'il y eût encore beaucoup à faire, l'homme extérieur paraissant bien mortifié dans tous ses sens, dans ses appétits et tendances déréglées.

Il me découvrit l'exercice de la pauvreté en esprit, consistant à être volontiers privée de toutes faveurs spirituelles et divines et à ne se contenter que du seul Donateur de toutes ces faveurs.

Il me montra de même un profond renoncement à tout ce qui est hors de Dieu, ainsi que le renoncement à moi-

même, qui consiste à exclure entièrement tout amour-propre, toute recherche personnelle et tout retour sur moi-même, pour le temps comme pour l'éternité.

Il m'apprit aussi à plier humblement et à soumettre ma volonté à la volonté de Dieu et aux desseins providentiels qui s'imposaient tant à moi qu'aux autres personnes.

De même il me montra la pratique d'une profonde humilité, née de la connaissance de moi-même et me conduisant à m'estimer indigne de toute grâce.

[Il me montra ainsi plusieurs autres choses que voici :]

Un pur, dépouillé et vrai amour qui me ferait servir Dieu pour lui-même et pour sa dignité, et non pas en vue de quelque récompense ou par intérêt;

Une médiocre estime des créatures par laquelle, celles-ci étant réduites à peu de chose ou à rien, l'on ne s'occupe plus d'elles et l'on agit comme si l'on était le seul être créé vivant sur terre;

Une adhérence à Dieu et une adoration en esprit et en vérité, par la Foi pure et nue en la présence divine dans notre âme et dans toute la Création.

Enfin, il m'apprit encore à tenir en médiocre estime les douceurs de la dévotion sensible, préférant la droiture de l'esprit et la force de l'amour qui conduisent l'âme à une entière fidélité dans la réalisation de ce qui est le plus agréable à Dieu.

Ayant ainsi tari la source de toutes attaches déréglées... etc., il me persuada que je parviendrais facilement ainsi à une paix intérieure bien assise, à la pureté du cœur, au calme et à demeurer recueillie dans l'Objet divin; ce qui produirait cet incessant commerce intérieur avec Dieu par la foi et par l'amour qui est toute l'essence de l'esprit du Carmel. Car il était plein de zèle pour imprimer en nous l'esprit carmélitain.

Elle s'exerce à la sainte liberté d'esprit, à l'indifférence et à la paix intérieure.

[Ch. 48] Afin de me mieux établir dans cet état et de

me rendre plus experte dans sa pratique, (mon directeur) m'enseigna la sainte liberté ou affranchissement de l'esprit, grâce à quoi mon âme ne serait plus tirée vers le bas ni empêchée par la matière en aucune circonstance, malgré toutes les rencontres intérieures ou extérieures et quelles que fussent les variations de mon état spirituel. Cette liberté d'esprit devait nécessairement entraîner le détachement et l'indifférence de tout ce qu'il plairait à Dieu d'opérer en moi ou de n'y point opérer. Ce devait être une indifférence à posséder comme à me voir privée, indifférence à la lumière comme à l'obscurité, à la pauvreté intérieure autant qu'à la surabondance, à la douceur comme à l'amertume, etc., accueillant de Dieu toutes choses en parfaite égalité d'humeur en pensant que ce qui nous arrive nous est le plus utile.

Il me disait que je devais pousser si avant dans cet état par la simplicité de l'esprit, que j'aurais fini par ne plus faire attention à l'état de mon intérieur quoi qu'il s'y produisît et quelles que fussent les peines ou les joies perçues dans ma sensibilité. Car je ne devais m'arrêter à rien ni me reposer en quoi que ce fût en dehors de Dieu seul. Il me fallait toujours surnager, — me disait-il —; pareille à cet oiseau qui bâtit son nid sur l'eau. Que l'eau monte avec le flux ou baisse avec le reflux, l'oiseau reste sur le nid, sans bouger et sans s'inquiéter du flux ni du reflux, se laissant porter où l'eau le mène; parce que, s'il reste dans son nid, les mouvements de l'eau ne peuvent lui nuire d'aucune façon.

Cette comparaison m'a donné beaucoup de lumière; et j'ai bien compris que je devais bâtir mon nid et le lieu de mon repos en Dieu et dans son aimable volonté. Il s'agissait de demeurer là dans le calme, sans mouvement et sans inquiétude, quand la marée de la grâce me soulevait ou qu'elle m'abandonnait à la dérive. Surnageant toujours par l'esprit et par la volonté, il me fallait laisser passer sous moi toutes choses, sans m'en soucier; car toutes les créatures et tout ce qui n'est pas Dieu ne serait pour moi

qu'une eau courante, qui passe et n'offre pas d'appui stable.

J'ai gardé pendant deux ans le souvenir de cette comparaison et de quelques autres, dont j'ai tiré grand profit.

Tout ce qui précède fut expérimenté par Maria a Santa Teresia du temps qu'elle résidait à Gand, et donc, avant d'avoir fait profession de recluse. Ici doit se placer le départ de son confesseur : le P. Michel de Saint-Augustin, envoyé à Malines. Pendant quelque temps encore Maria a Santa Teresia demeure à Gand.

Après le départ du confesseur, grâce divine. Progrès dans l'oraison mentale et abandon de toute activité propre (ch. 50-51).

[Ch. 50]..... Peu de jours après le départ de mon directeur, le Bien-Aimé m'a déchargée de tous fardeaux et de toutes peines. Les ténèbres intérieures et l'aridité prirent fin; et d'un seul coup je me trouvai transportée de la nuit en pleine lumière du jour. L'intelligence était éclairée, la mémoire ouverte et souple, la volonté pleine d'ardeur; et je saisissais maintenant sans difficulté les enseignements que m'avait prodigués mon Révérend Père.

J'acquis une grande paix d'âme. Les exercices spirituels et l'oraison me devenaient agréables et faciles. Voici que ces enseignements se mettaient à travailler en moi et à produire leur effet. Je semblais voler plutôt que courir dans le chemin de la perfection. Car il y avait au fond de moi quelque chose de divin qui me poussait sans cesse et m'encourageait à tendre vers le Bien-Aimé et à me surveiller strictement. Dans cette recherche de Dieu, je me sentais infatigable et insatiable; car je n'avais plus de repos que je n'eusse retrouvé Celui que mon âme aime d'amour. Tous mes soins et toutes mes pensées se réduisaient à chercher la façon de lui plaire le plus et de le servir le mieux.

[Ch. 51] C'est alors que l'oraison commença de devenir quelque peu surnaturelle. Elle était pour une grande part marquée de silence intérieur et de repos en Dieu, par une nue et vivante foi en la divine présence. Toutes les basses activités et la multiplicité des puissances sensibles tombèrent; et il ne me restait plus qu'un simple regard de la foi au fond de l'âme et une douce, calme et conforme tendance de la volonté vers Dieu.

Toutes les autres activités m'ennuyaient et me fatiguaient beaucoup, car je voyais qu'elles ne servaient qu'à troubler ma paix intérieure, à enténébrer mon âme et à faire sortir mon intelligence de cette simplicité intérieure en la jetant dans une agitation préjudiciable et dans la multiplicité.

Quand l'occasion se présentait de pratiquer quelque acte intérieur de vertu, je le faisais aussi calmement et simplement que possible, afin de mieux garder mon âme dans toute sa pureté, sans la mélanger aux puissances sensibles. J'y parvenais pour autant que la grâce de Dieu m'éclairait alors au sujet de cette pureté et de cette séparation du sensible; car dans ce commencement, la lumière divine était encore assez incertaine. Elle était comme le crépuscule précédant l'aurore, dont la lumière croît petit à petit et par degrés.

Mortifications en matière de lecture spirituelle.

[Ch. 52]..... Je me suis très bien trouvée de ne pas suivre ma curiosité dans un grand nombre de livres de spiritualité, malgré l'attrait que j'y ressentais parfois. En cela aussi je me mortifiais; car c'était de quelque façon refuser à la nature le plaisir, la saveur et la satisfation qu'elle y aurait trouvés. La lumière intérieure semblait me pousser à poursuivre en toutes occasions la mort de la nature en lui refusant tout aliment et tout ce en quoi il me serait possible de découvrir une source de vigueur ou de vitalité pour les choses naturelles. Je n'eus point de paix inté-

rieure que je n'eusse renié et abandonné tout cela par l'esprit de mortification.

Pour la lecture de ces livres, je m'en tenais strictement aux prescriptions régulières, y consacrant autant de temps qu'il est permis et choisissant les auteurs qui nous sont recommandés. Je tâchais aussi de lire non pas avec attachement, plaisir ou inclination naturelle, mais seulement par obéissance et pour faire la volonté de Dieu. Je tâchais d'acquérir la nourriture de l'esprit par des moyens plus intérieurs, à savoir, par une fidèle adhésion à Dieu. Cela me paraissait plus pur.

Mon âme reçut aussitôt, dans l'oraison, des grâces plus grandes et en plus grand nombre. La lumière divine s'accrut pour me permettre de mieux découvrir en moi la présence du Bien-Aimé et de la discerner dans toutes les créatures qui sont comme sursaturées de son Être.

De quelle bonté Dieu ne témoigne-t-il pas quand il aide à monter jusqu'à lui une âme qui est vraiment de bonne volonté, l'âme qui prend la chose au sérieux et qui, décidée à sacrifier tout ce qu'elle possède, a confiance, pour le surplus, que Dieu compensera lui-même pour tout ce qui peut faire défaut à cette âme de secours humains et que sais-je encore? Car il n'est pas possible que Dieu laisse sans son aide une âme qui s'en remet à lui, purement, et qui avec cela, fait ce qu'elle peut. Dieu prévoit les moyens et il donne toujours de quelque manière ce par quoi l'âme sera secourue. Cela m'est arrivé pendant les premières années qui suivirent le départ de mon Père spirituel, quand je n'étais pas encore très ferme sur les jambes et que je n'avais que fort peu de lumière et d'expérience dans la pratique de la vie intérieure.

Liberté d'esprit en matière de mortifications.

[Ch. 54]..... Cependant, la ponctualité et l'exactitude que je mettais à n'user de toutes choses qu'autant qu'il était strictement nécessaire ne m'occasionnèrent jamais ni

crainte, ni trouble intérieur, ni scrupule; car Dieu m'a toujours donné un esprit fort décidé, ni timoré, ni scrupuleux. J'avais d'ailleurs reçu une connaissance intérieure me permettant de voir et de discerner avec aisance ce qui était nécessaire et ce qui ne l'était pas; et cette connaissance était complétée par une souplesse de la volonté, une docilité à mettre en œuvre cette connaissance ou lumière intérieure et à suivre ses indications. Et je recevais aussitôt, en suivant cette lumière, la réponse de la grâce divine, qui venait augmenter au fond de moi la paix et la tranquillité de l'âme et rendre plus doux l'attrait de l'amour pour le Bien-Aimé. S'il n'en avait pas été ainsi, la sainte liberté de l'esprit en eût été fort empêchée.

C'est le propre de l'Esprit de Dieu quand il travaille une âme et qu'il la pousse à la pénitence, au jeûne, à l'abstinence, aux veilles passées en prière ou à quelque autre chose, de le faire toujours avec mesure. Il lui donne le discernement et la discrétion voulus pour ne pas miner la santé du corps ni le pousser à bout; car le corps doit rester en état de suivre l'âme et de la servir.

Les motions et mouvements de l'esprit divin surviennent toujours avec une certaine douceur et dans le calme du cœur. Ils produisent une certaine paix intérieure et la certitude que ces motions et inspirations proviennent du bon esprit. D'où il résulte un humble et calme abandon, une soumission au bon vouloir et aux commandements de ceux qui la dirigent.

Quand il n'en va pas ainsi, la chose est suspecte et pourrait être produite par l'esprit mauvais ou par l'esprit propre. En un mot, quand c'est l'Esprit de Dieu qui agit, il y a liberté, humilité et soumission de notre moi, amour et discrétion.

Après être demeurée quelque temps à Gand, Maria a Santa Teresia vient se fixer à Malines, où bientôt elle entreprendra la vie de recluse. Elle retrouve la direction du P. Michel de Saint-Augustin, qui entreprend de la conduire d'une façon plus rude en vue de hâter le progrès de sa perfection.

Calomniée auprès de son directeur, elle souffre de l'attitude de celui-ci, mais y trouve occasion de purifier son âme d'une attache naturelle (ch. 63-64).

[Ch. 63]..... Les admonestations de mon Père spirituel et sa façon d'être beaucoup plus sévère qu'il n'avait accoutumé m'allaient fort à cœur. Je souffris beaucoup de constater que mon seul ami semblait, lui aussi, me faire défaut et m'être hostile. Ce qui m'était le plus pénible était de voir qu'il ne me croyait pas. Mais j'eus soin de lui cacher ce que j'éprouvais là en me tenant, quant à la partie haute de l'âme, forte et ferme dans la vertu afin de dominer sans cesse ma sensibilité naturelle.

Je m'adressais à mon âme, que je rendais forte par des actes généreux de vertu tout en gardant le souvenir constant qu'il ne faut jamais s'appuyer aux hommes. « Mon « âme, élève-toi à tire d'aile, — lui disais-je —; ne « demeure pas dans les bas-fonds. Il est temps; Dieu a « permis cette rencontre afin de produire un retour com- « plet, un passage de la créature et de toi-même en Dieu. « Il est temps de mourir à toi-même et à toutes choses de « la terre. Reste dans ta petitesse, dans ton humiliation; « et sois-y satisfaite. Que tu sois un objet de scandale et « de mépris pour tous, cela ne vaut pas la peine d'y pen- « ser, puisque cela ne peut t'amoindrir au regard de Dieu. « Remercie Dieu de cette grâce précieuse et ne la gaspille « point. Voici l'occasion et le moyen de progresser en Dieu « incomparablement..... »

[Ch. 64] Ayant donc fait appel à tout mon courage, je me suis jetée dans les bras de Dieu, me donnant et m'abandonnant toute et, avec moi, tout ce qui est sur la terre. Et dès cet instant même, j'ai reçu dans l'âme une telle force que depuis lors j'ai pu rester inébranlable comme un roc parmi les vagues et sans plus perdre jamais ma paix intérieure. Au contraire, quand il m'arrive encore une pareille chose, j'éprouve une joie et une satisfaction réelles; ce qui me fait bien comprendre que si le Bien-

Aimé a permis toutes ces peines, — les fausses informations et les sévérités de mon Père spirituel —, c'était pour mon plus grand bien et en vue du progrès de mon âme.

Le lien subtil et ténu qui m'attachait encore à mon Père spirituel, à ma propre personne et à quoi que ce fût, a été ainsi rompu..... Mais c'était un lien subtil et que je ne voyais pas, jusqu'au jour où Dieu permit que je fusse éprouvée sur ce point, comme je viens de le dire. Car notre nature est étrangement mystérieuse; et les coups de l'amour-propre ou de l'estime propre sont toujours très cachés et difficiles à démasquer, à moins que le Bien-Aimé, dans son infinie bonté, ne dispose quelque circonstance qui nous les fait en quelque sorte toucher du doigt.

Cette attache dont je fus libérée consistait en ceci : que je croyais jouir de quelque crédit, de quelque avantage et de quelque estime auprès de mon Père spirituel. La nature trouvait là, fort sournoisement, un aliment de vie, se complaisant dans cette opinion que j'avais de posséder quelque influence sur lui.

En octobre 1657 Maria a Santa Teresia se retira dans une maison appelée « L'Ermitage » et sise près de l'église conventuelle des Carmes de Malines. Avant qu'elle n'eût définitivement embrassé la vie de recluse on trouve dans ses écrits certaines considérations sur la vie érémitique (ch. 70-71). A partir du ch. 79 elle mène la vie solitaire de recluse.

Sur la vie érémitique (ch. 70-71).

[Ch. 70]..... Ce qui est vertus, œuvres méritoires et agréables à Dieu pour (ceux qui sont voués à la vie active ou à la vie mixte) est, pour les vrais solitaires, vices ou imperfections; et c'est pourquoi les âmes retirées dans la solitude doivent subir beaucoup de jugements et de critiques de la part de ceux qui n'ont pas l'expérience de leur voie et qui ne peuvent comprendre ce qu'il est ici exigé de pureté et de mortification de l'esprit, ni à quelle

mort intégrale de la nature de telles âmes sont invitées à tendre. On les condamne parce qu'on les juge gens privés de sensibilité et d'amour pour le prochain, manquant de discrétion, étranges, excentriques dans leurs façons d'être, cherchant leur propre repos et ne servant à rien.

Car la plupart du temps, l'élévation et la fécondité de leur vie toute divine demeure cachée aux yeux des hommes, pour cette raison que leurs vertus éminentes, leur esprit et les grâces qu'elles reçoivent sont à tel point intérieurs qu'il ne s'en reflète pas grand'chose à l'extérieur. Dieu connaît ces âmes; mais le monde ne les connaît pas; car leur premier soin n'est autre que de rester inconnues des hommes, afin que le trésor qu'elles portent ne leur soit pas enlevé.

[Ch. 71] Quoique ces âmes nobles et cachées ne soient ni estimées, ni appréciées à leur valeur et que leur utilité ne soit pas comprise, elles n'en sont pas moins comme les colonnes de la chrétienté. Car, dans leur petite cellule solitaire, elles produisent plus de fruits pour la sainte Église par la force et par l'ardeur de leur oraison incroyablement et inexprimablement pure, que n'en produisent ceux qui servent l'Église par un grand nombre de travaux extérieurs. C'est que ces derniers ne possèdent pas, d'habitude, une aussi grande pureté intérieure ni dépouillement de la volonté, et ne sont pas, par conséquent, en aussi parfaite conformité avec Jésus que les autres.

Ces âmes cachées excellent à donner à Dieu satisfaction pour les péchés des hommes. Leurs prières écartent beaucoup de maux, beaucoup de châtiments que Dieu menaçait de faire tomber sur le monde. Grâce à leurs prières, des âmes se convertissent à une meilleure vie; car cette prière est puissante pour obtenir aux autres une augmentation de grâce qui les rend plus agréables à Dieu. Les vivants et les morts expérimentent l'étendue de leur zèle, l'ardeur de leur amour et la puissance de leur prière; encore que les vivants ignorent habituellement d'où leur

vient ce secours et par l'office de qui ils se trouvent préservés de bien des maux, poussés au bien ou favorisés d'une augmentation de grâces. Et cependant, ce sont ces âmes solitaires et amoureuses qui leur obtiennent tout cela du Bien-Aimé, mues par un sentiment de vraie charité chrétienne.

Aussi sont-elles véritablement comme des Pères et des Mères, ces âmes qui volontiers, pour le Christ-Jésus, enfanteraient des hommes à la Béatitude. D'ailleurs, ils en enfantent vraiment, et en foule, par l'ardeur de leur amour et par les amoureux gémissements qu'ils adressent au Bien-Aimé qui les traite d'une façon si familière et qui est toujours si près d'elles. Non, il n'est pas permis de croire que ces âmes soient inutiles, stériles et privées de l'amour du prochain, quoiqu'on ne remarque pas extérieurement leur fécondité ni les effets de leur amour. L'amour y est cependant, et plus qu'on ne le peut imaginer. [Peut-être est-ce l'expérience personnelle qui me dicte ces paroles; et j'y crois autant qu'il m'est permis de me fier à moi-même.]

Tous leurs trésors et leurs richesses, leurs vertus et les grâces reçues, tous leurs progrès intérieurs, ces âmes les cachent sous la cendre d'une profonde humilité, d'un saint isolement et du silence. De tout quoi ils ont fait profession afin de cheminer en toute sécurité.

(*A suivre.*)

Questions détachées sur la sacramentalité

I. — La définition du Sacrement

1. — *La définition nominale.* Ce que nous appelons *acrement,* les Grecs l'appellent *mystère,* ils parlent de ept mystères institués par le Christ. Le mot latin *sacra-nentum* n'est guère différent, il réunit les notions de *nystère* et de *sacré.* A s'en tenir au sens de ce mot, on ourrait appeler sacrement ou bien cela même qui *est* nystérieux et sacré, et en ce sens saint Paul déclare qu'il reçu la mission de révéler au monde le sacrement, c'est-dire le mystère, que Dieu avait tenu caché jusqu'alors; u bien ce qui a *rapport* avec une chose mystérieuse et acrée, par exemple en la causant, ou en la signifiant, ou ême simplement en l'invoquant, puisque le serment ui invoque une chose sainte était appelé sacrement. oilà donc quatre sens du mot sacrement. L'Église s'est ttachée au troisième; elle appelle sacrement, il faut y nsister, non pas ce qui est, ni ce qui cause, mais ce qui ignifie une chose mystérieuse et sacrée. Le sacrement est vant tout un signe, *ponitur in genere signi,* dit saint Thomas.

Il y a plusieurs sortes de signes : profanes ou religieux, peculatifs ou pratiques. Il faut donc définir de plus près sacrement. Après la définition nominale, la définition eille. Il en est deux. La première touche ce qui dans le acrement est premier, à la racine de toutes les propriéés c'est la définition métaphysique par le genre et la différence.

2. — *La définition métaphysique.* Le sacrement est le signe d'une chose sacrée qui va être communiquée.

C'est un *signe* (genre suprême), c'est-à-dire quelque chose qui étant connu nous induit à la connaissance d'une autre chose;

d'une chose sacrée (genre prochain), c'est-à-dire non pas d'une sainteté imparfaite et purement légale (comme l'ont cru au XVI^e^ siècle quelques théologiens qui entendaient mal les sacrements de la Loi ancienne), mais de la sainteté parfaite et réelle que donne la grâce sanctifiante;

qui va être communiquée (différence spécifique). Autrement dit, le sacrement est non pas un signe spéculatif, un pur symbole, comme le pensent les modernistes, mais un signe pratique. On sait que si l'intellect spéculatif a pour fin la pure connaissance, l'intellect pratique a pour fin cette connaissance seulement qui dirige vers une œuvre à faire. De même si le signe spéculatif a pour seule fin de manifester comme fait une statue, une image, un discours, le signe pratique manifeste une œuvre à accomplir; un contrat de vente, un engagement à livrer un objet, sans encore livrer effectivement l'objet, signifient pourtant qu'il va l'être. Notons ici, contre Cano, qu'un *signe pratique* n'est pas, comme tel, *une cause efficiente* : en manifestant quel va être le but de l'action, il se tient plutôt du côté de la cause finale. Les sacrements sont donc des *signes* de la *grâce* que Dieu va *conférer* à nos âmes. Voilà pour la définition métaphysique des sacrements.

3. — *La définition physique* ajouterait que ces signes pratiques de la grâce sont des cérémonies qui dans la Loi nouvelle sont composées d'un élément sensible (la matière) et d'un élément intelligible, c'est-à-dire de paroles (forme), afin de ressembler à la fois à leur *auteur* Jésus, le Verbe fait chair, et à leur *destinataire* l'homme composé de corps et d'âme.

4. — De la définition métaphysique des sacrements on peut tirer deux conséquences :

1° Les sacrements de la Loi ancienne ne contenaient ni ne causaient la grâce. Ils la signifiaient, et cela suffisait pour qu'ils fussent de véritables sacrements. Saint Thomas, qui avait dit, dans son *Commentaire sur les Sentences* (1), que le mot sacrement ne s'appliquait que proportionnellement (analogiquement) aux sacrements de l'ancienne Loi et à ceux de la nouvelle Loi, a rectifié sa pensée dans la Somme théologique (2), où il tient que la notion de sacrement, prise dans l'Ancien et le Nouveau Testament, est univoque; elle est un genre qui se divise en deux espèces, suivant que les sacrements signifient une grâce qui vient de la Passion *attendue* (A. T.) ou de la Passion *accomplie* (N. T.). Dès lors l'unité de la religion dans l'Ancien et le Nouveau Testament apparaît beaucoup plus complète et plus profonde. La grandeur et la solennité de certains rites de l'Ancien Testament nous paraissent plus saisissables. Au chapitre XVII de la Genèse, la circoncision charnelle est le signe que Dieu va se choisir un peuple et le mettre à part pour la vie de la grâce; ainsi sera le baptême que saint Paul appelle une circoncision dans le Christ. Au chapitre XII de l'Exode, l'Agneau pascal délivre les Israélites de la mort corporelle et signifie leur délivrance de la mort spirituelle; en même temps il présage l'Agneau de Dieu qui, dans l'Eucharistie, nous donne la vie.

Les sacrements de l'ancienne Loi étaient des signes de la grâce que Dieu s'était engagé à conférer, directement et infailliblement, à ceux qui les recevraient. Ils n'étaient que cela. Ils n'étaient pas, en outre, comme les sacrements de la Loi nouvelle, des causes instrumentales de la Pas-

(1) « Sacramentum non dividitur per sacramenta veteris et novae legis sicut genus per species, sed sicut analogum in suas partes, ut sanum in habens sanitatem et signans eam. Sacramentum autem simpliciter est quod causat sanctitatem; quod autem signat tantum non est sacramentum nisi secundum quid, et ideo esse causam potest poni in definitione sacramenti. » In IV Sent., dist. 1, qu. 1, a. 1, quest. 3, ad 5.

(2) Cf. III^a, q. 60, a. 1, in corp. et ad 1; ad 2, etc.

sion du Christ. Mais cette notion biblique était déjà très grande. Le protestantisme de la Réforme commencera à la diminuer, et le protestantisme libéral finira par lui substituer la notion de sacrements purs symboles facultatifs, d'invention humaine.

2° Depuis que la terre avait été maudite en Adam, une inimitié, une défiance subsistait entre Dieu et le monde. La plus haute dignité à laquelle était élevée la création matérielle c'était de signifier la grâce que Dieu versait directement dans les cœurs. Mais quand le Verbe se fit chair et réconcilia toutes choses dans son sang, la paix fut conclue entre Dieu et le monde. La terre fut comme purifiée. Les éléments matériels furent choisis pour être non plus seulement les signes pratiques, mais les causes instrumentales efficientes de la grâce surnaturelle. *En vertu de leur essence, et en tant que* SACREMENTS, les sacrements de la Loi nouvelle, comme ceux de la Loi ancienne, ne sont que des *signes* de la grâce; *mais en vertu de leur institution, et en tant que sacrements* DE LA LOI NOUVELLE, ils sont en outre les *causes* de la grâce, les *instruments* de la Passion du Christ. Saint Thomas, qui a montré admirablement la continuité de la religion dans l'Ancien et le Nouveau Testament, nous montre encore parfaitement la prodigieuse nouveauté de la Loi du Christ. Suarez pensera qu'il est de l'essence d'un sacrement de *causer* sinon la grâce sanctifiante, du moins quelque sorte de sainteté, mais la plupart des théologiens restent fidèles à saint Thomas pour qui les sacrements ne sont pas tous des *causes* de la sainteté. Ce n'est là que le privilège des sacrements de la Loi nouvelle. Car la Loi nouvelle, dit Jean de Saint-Thomas, renferme non seulement une instruction extérieure mais encore l'intériorité de l'Esprit (1).

De nos jours encore on peut errer, en méconnaissant soit la *continuité* profonde de l'Ancien et du Nouveau

(1) Édition Vivès, t. IX, p. 36.

Testament, soit la *nouveauté* miraculeuse de la Loi évangélique. A propos de la définition du sacrement, saint Thomas a su rappeler les vraies perspectives. C'est bien toujours, ici et là, la tige de Jessé, mais il ne faut pas égaler cette tige à sa fleur.

La doctrine de saint Thomas a été conservée par le Concile de Florence : « Les sacrements de la Loi nouvelle diffèrent profondément de ceux de la Loi ancienne, dit le Concile. Ces derniers, en effet, ne causaient pas la grâce, ils signifiaient seulement qu'elle serait donnée par la Passion du Christ. Mais pour les nôtres, ils contiennent la grâce et ils la confèrent à ceux qui les reçoivent dignement (1). »

II. — La nécessité des sacrements pour le salut de l'humanité.

L'humanité ayant passé par divers états, on est amené à indiquer ici les considérants théologiques nécessaires à une histoire générale des sacrements.

1. — *Avant le péché.* Dans la rectitude de l'état d'innocence les sacrements n'eussent jamais existé. En effet, les choses supérieures eussent alors dominé les inférieures, l'âme eût dominé le corps, et la raison les passions. Telle était la loi essentielle à l'état d'innocence. Il eût été contraire à cette loi, dit saint Thomas, que l'âme reçût la grâce et la science en dépendance de rites corporels comme sont les sacrements.

Cette doctrine de saint Thomas fait naître un problème. Dans l'état d'innnocence la nature humaine était essentiellement ce qu'elle est aujourd'hui. Or c'est une loi essentielle de notre nature que rien ne vient à notre intelligence que par la voie des sens. Comment saint Thomas peut-il dire qu'il ne convenait pas, dans l'état

(1) *Denz.*, n° 695.

d'innocence, que la grâce et la science vinssent aux hommes par le moyen des choses corporelles?

Cajetan (1) a répondu à cette question en examinant d'abord le cas spécial d'Adam, puis l'état où auraient été ses descendants s'il n'avait pas péché.

L'axiome : *Rien ne vient à l'intelligence que par la voie des sens*, ne concerne ni la *grâce*, ni la *connaissance surnaturelle*, puisque Dieu les infusa directement à Adam au moment de sa création. Pour ce qui regarde *la connaissance naturelle* d'Adam, il faut se souvenir qu'à titre de père et de pourvoyeur de tout le genre humain (2), Adam reçut de Dieu une connaissance naturelle procédant non pas d'idées acquises par la voie des sens, mais d'idées infusées par Dieu. Sa connaissance naturelle elle-même, sans être dans la dépendance des images et des choses extérieures, les utilisait à la manière dont l'âme utilise le corps sans être dans sa dépendance.

Si Adam n'avait pas péché, ses descendants seraient nés avec la *grâce*; ni elle, ni *la connaissance surnaturelle* qu'elle comporte ne seraient venues par les sacrements. Quant à *la connaissance naturelle*, ils l'auraient acquise par la voie des sens.

La loi de l'état d'innocence et la loi de la sacramentalité sont donc incompatibles. Il suffit de le marquer pour comprendre que la Réforme, en commençant à soutenir que l'état d'innocence est dû à l'homme, commençait à nier du même coup que les sacrements lui fussent nécessaires.

2. — *Après le péché*, au contraire, les sacrements sont nécessaires au salut de l'humanité. La première raison est prise de la loi même de la nature humaine, loi qui joue maintenant sans entrave, et qui est qu'elle parvient aux choses spirituelles par le moyen des choses sensibles.

(1) *In III*, q. 61, a. 2.

(2) Saint Thomas : « Instituebatur ut pater et instructor totius humani generis. » I^a, q. 101, a. 1, ad 1.

Les deux autres raisons sont prises surtout de l'état d'infirmité où nous a jetés le péché. En péchant, l'homme a délaissé les choses célestes pour les corporelles, et c'est une humiliation bienfaisante et réparatrice que Dieu lui propose, en lui présentant le salut sous les espèces des choses corporelles. En péchant, l'homme a accru encore en lui la faiblesse qui lui fait chercher des appuis sensibles, lesquels sont bien souvent, hélas! équivoques et dangereux, et c'est une douceur, que Dieu lui présente, pour s'y appuyer, des choses à la fois sensibles et toutes pures (1).

S'il est admis que, depuis le péché, les sacrements sont nécessaires au salut de l'humanité, il reste à préciser leur nature.

3. — Dans *l'état de nature*, alors que les hommes n'avaient encore reçu aucune loi extérieure et n'obéissaient dans leur manière d'honorer Dieu qu'à un instinct intérieur, c'était aussi un instinct intérieur qui leur indiquait de quelles choses ils devaient user dans le culte divin (2). La détermination des sacrements ne faisait l'objet d'aucun précepte, elle était laissée à l'initiative de chacun.

Il faut noter cependant que, déjà avant le temps de la loi écrite, certains sacrements, comme la circoncision, avaient été donnés par Dieu aux patriarches.

4. — Au temps de la *loi écrite* la détermination des sacrements fut indiquée. Les péchés des hommes ayant obscurci la loi naturelle et les temps du Christ devant être annoncés et préparés, la promulgation d'une loi extérieure était devenue nécessaire (3). Comme pour signifier cependant que le Verbe ne s'était pas encore fait chair, les sacrements de la loi écrite et de l'état de nature ne comportaient pas de paroles.

(1) Cf. III^a, q. 61, a. 1.
(2) III^a, q. 60, a. 5, ad 3.
(3) III^a, q. 60, a. 5, ad 3.

5. — Dans la *loi nouvelle* les sacrements sont non seulement des signes parfaits de la grâce qui va être donnée lors de leur application; ils sont encore des *causes* de la grâce, des *instruments* de la Passion.

6. — Nous ne connaissons en cet exil les choses divines qu'en énigme et qu'en reflet; il nous faut deviner les choses spirituelles sous les choses sensibles. Mais dans la patrie du ciel la vérité pure sera pleinement manifestée; alors il n'y aura plus de sacrements (1). « *Quand viendra ce qui est parfait* (I Cor., XIII, 10), cessera l'usage des sacrements, car les bienheureux dans la gloire céleste n'ont plus besoin du remède sacramentel; ils sont heureux sans fin dans la présence de ce Dieu dont ils contemplent face à face la splendeur, et transformés de clarté en clarté dans l'abîme de la Déité, ils goûtent le Verbe de Dieu fait chair tel qu'il fut au commencement et tel qu'il demeure pour l'éternité (2). »

III. — L'efficacité des sacrements

Deux questions sont à poser; la première concerne la causalité *instrumentale* des sacrements; la seconde leur causalité *ex opere operato*.

La causalité instrumentale

Il est de foi que les sacrements de la Loi nouvelle causent la grâce. Cette proposition, jusqu'ici commune à l'Église romaine et aux Églises dissidentes de l'Orient, a été définie solennellement au Concile de Florence (3) (1439) et au Concile de Trente (4) (1547). Déjà auparavant, saint Thomas avait montré (5) qu'elle est l'équivalent des propositions de saint Paul affirmant qu'être baptisé dans

(1) III^{a}, q. 61, a. 4, ad 1.
(2) *Imitation*, l. IV, c. 11.
(3) *Denz.*, n° 695.
(4) *Denz.*, n° 849.
(5) III^{a}, q. 62, a. 1.

le Christ, c'est devenir *membre* du Christ, en d'autres termes recevoir la *vie* du Christ, c'est-à-dire la *grâce*.

Notre intention n'est pas ici d'expliquer le détail de cette définition, mais d'en indiquer le sens général. Il faut marquer brièvement, à cet effet, la ressemblance et la différence du mystère de l'Incarnation et du mystère de la sacramentalité.

Dès l'instant de l'Incarnation, la chair du Christ, c'est-à-dire sa nature humaine entière, est devenue en propre la chair de ce Verbe dont la puissance infinie peut tout vivifier. La chair du Seigneur est devenue vivificatrice (S. Cyrille d'Alexandrie); elle est devenue l'organe de la divinité (S. Jean Damascène), l'instrument conjoint de la divinité (S. Thomas d'Aquin).

Au V^e^ siècle, cette doctrine était un scandale pour les Nestoriens, comme elle l'est aujourd'hui pour les protestants libéraux. Les uns et les autres, en effet, n'osent pas affirmer que le Verbe s'est fait chair, que le mystère de Jésus est le mystère d'une personne divine ayant à la fois la vraie divinité et une vraie humanité. Jésus n'est pour eux qu'une personne humaine n'ayant qu'une nature humaine, un pur homme. Il n'était uni au Père que par l'amour, à la manière dont l'était un saint Jean, ou un saint François d'Assise, quoique plus intensément et plus génialement. Il s'agit donc, on le voit, non plus d'une union *personnelle* d'ordre *ontologique* ou *physique*, mais d'une union *accidentelle* d'ordre *moral*.

Si l'on soutient que dans le Christ l'union de la nature humaine à la divinité est d'ordre non pas *physique*, mais *moral*, on est entraîné à nier que la chair du Christ soit proprement « vivificatrice », qu'elle soit « l'organe » ou « l'instrument conjoint » de la divinité. Ou, si l'on conserve ces expressions, on leur ôtera leur sens physique et plein pour ne leur donner qu'un sens moral et diminué.

On sera, de même, entraîné à méconnaître la causalité des sacrements. Une ressemblance foncière les rapproche de l'humanité du Christ : ils sont, comme elle, l'instru-

ment de la vertu divine. La différence essentielle qui les sépare, c'est que, tandis que l'humanité du Christ est un instrument conjoint à la personne du Verbe (comme notre main est un instrument qui nous est conjoint), les sacrements sont des instruments séparés de la personne du Verbe (comme la plume, le pinceau, le ciseau, l'aiguille, sont nos instruments séparés). Ceux donc qui nient que la causalité de l'humanité du Christ soit physique devront nier également que la causalité sacramentelle soit physique.

On voit la connexion qui oblige ceux qui rejettent l'union hypostatique à rejeter encore la causalité physique de l'humanité du Christ et des sacrements. Nous n'affirmons ici rien de plus. Nous ajoutons aussitôt qu'on n'irait contre aucune définition de l'Église si, après avoir admis que l'union hypostatique est d'ordre physique et que, soit l'humanité du Christ, soit les sacrements sont véritablement causes de la grâce, on essayait ensuite d'expliquer cette causalité de l'humanité du Christ et des sacrements sans recourir à la doctrine de la causalité instrumentale physique.

C'est pourtant à cette doctrine que recourent saint Thomas et ses disciples. Pour saint Thomas il n'y a que deux manières dont la grâce puisse être conférée par suite de l'application d'un sacrement. Ou bien le sacrement est un *signe* de la grâce aussitôt et immédiatement infusée par Dieu dans l'âme; c'est le cas des sacrements de la Loi ancienne. Ou bien le sacrement est, en outre, *cause* de la grâce; c'est le cas des sacrements de la Loi nouvelle (1).

Les expressions par lesquelles les Pères et les premiers écrivains de l'Église ont affirmé la causalité des sacrements semblaient ne permettre aucune hésitation. Le Saint-Esprit descend du ciel sur les eaux baptismales pour les sanctifier et, ainsi sanctifiées, elles reçoivent à leur tour la vertu de sanctifier (Tertullien). L'eau baptismale est la matrice où le fidèle est conçu et formé (S. Chrysostome). D'où vient donc à l'eau une si étonnante

(1) III^{a}, q. 62, a. 1.

vertu qu'en touchant le corps, elle purifie le cœur? (S. Augustin). Cela même qu'ils signifient, les sacrements le causent (S. Augustin). Les sacrements contiennent la grâce invisible (Hugues de Saint-Victor).

Pourtant, au temps de saint Thomas, plusieurs théologiens, donnant à certaines comparaisons occasionnelles des Pères une interprétation doctrinale qu'elles ne comportaient pas, en étaient venus à méconnaître la causalité des sacrements. S'appuyant entre autres sur une comparaison de saint Bernard (1), ils estimaient que les sacrements confèrent la grâce à la manière d'un jeton ou, si l'on veut, d'un billet de banque. A celui, disaient-ils en substance, qui est muni d'un billet, l'autorité civile versera une somme d'argent; à celui de même qui est marqué par le sacrement, Dieu, en vertu de ses promesses, versera directement sa grâce.

Saint Thomas répondra dans la *Somme théologique* que les sacrements de la Loi nouvelle ne seraient alors, comme ceux de la Loi ancienne, que les *signes* pratiques de la grâce, mais qu'ils ne seraient ni *instruments* de la Passion du Christ, ni *causes* de la grâce.

Déjà dans son commentaire sur le livre des Sentences (2) (1254-1256), puis dans le *De Veritate* (3) (1256-1259), saint Thomas réagissait contre ces théologiens. A cette époque, il distinguait entre Dieu cause *perfective* et les sacrements causes *dispositives*. L'effet de Dieu, disait-il, c'est la grâce elle-même; l'effet du sacrement, c'est une disposition à recevoir la grâce.

Dans la *Somme* (1272-1273) sa pensée reçoit une forme définitive. Saint Thomas distingue entre Dieu cause *principale*, et le sacrement cause *instrumentale*. Le même effet, c'est-à-dire la grâce, est produit à la fois par Dieu et par

(1) Saint Bernard, qui montre dans ce texte que les sacrements sont des *signes*, montre dans le même sermon qu'ils sont encore des causes.

(2) *In IV Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 4, quaest. 1; et dist. 18, q. 1, a. 3, quaest. 1.

(3) Q. 27, a. 4, ad 3.

le sacrement, Dieu en étant la cause principale, et le sacrement la cause instrumentale. Car, comme le notera Jean de Saint-Thomas, « l'agent principal et l'agent instrumental se distinguent non pas en tant qu'ils produisent deux effets distincts, mais en tant qu'ils atteignent de deux manières distinctes un unique effet : c'est la même œuvre que font l'artisan et la hache, celui-là par une vertu qui lui est propre, celle-ci sous la motion qu'elle reçoit et qu'elle transmet pour ainsi dire à l'effet ».

Après saint Thomas, les théologiens nominalistes essaieront de revenir à la notion du sacrement *signe* pratique de la grâce. Mais depuis les conciles de Florence et de Trente, les catholiques confessent unanimement que les sacrements de la Loi nouvelle sont véritablement *causes* de la grâce. Il subsiste néanmoins parmi eux ce qui apparaît aux disciples de saint Thomas comme une tendance à restreindre le sens de ce merveilleux mystère.

En déterminant la nature de la causalité sacramentelle, saint Thomas répondait directement par avance aux invectives de Calvin contre la notion catholique des sacrements de la Loi nouvelle. Les objections de Calvin reposent sur une si prodigieuse méconnaissance de la causalité instrumentale qu'on se demande vraiment si elle n'est pas intentionnelle. Calvin met à droite Dieu, et à gauche le sacrement; après quoi il se demande lequel des deux est cause de la grâce. Ce qui revient, toutes proportions gardées, à mettre dans une chambre le peintre, dans une autre le pinceau, et à demander ensuite qui fera le tableau. Voici quelques lignes de lui : « Les écoles des Sophistes d'un commun consentement ont déterminé que les sacrements de la nouvelle Loi, c'est-à-dire ceux desquels l'Église chrétienne use maintenant, justifient et confèrent grâce, si nous n'y mettons object ou empêchement de péché mortel. On ne pourrait assez déclarer combien est pernicieuse cette opinion : et ce d'autant plus que par si

(1) T. IX, p. 209.

longues années au grand détriment de l'Église elle a été reçue et dure encore en une bien grande partie du monde. Certes elle est pleinement diabolique. Car d'autant qu'elle promet justice sans la foi, elle envoie et déjette les consciences en confusion et damnation. *Davantage, faisant le sacrement comme cause de justice, elle lie et enveloppe les entendements humains en cette superstition qu'ils se reposent plutôt en une chose corporelle qu'en Dieu* » (*Institution chrétienne*, 4, 14, 14). Et plus loin : « Seulement il est question de savoir si Dieu besogne par sa vertu propre et intrinsèque, comme on dit, *ou s'il résigne son office aux signes externes* » (4, 14, 17).

A la doctrine de la causalité instrumentale physique, les théologiens non thomistes opposent une difficulté tirée de la *reviviscence des sacrements*. Tous les théologiens catholiques admettent que certains sacrements peuvent être reçus validement, quoique indignement et infructueusement, et que la grâce du sacrement peut revivre plus tard dans l'âme lorsque l'indignité qui lui faisait obstacle sera levée. Comment expliquer alors que, longtemps après son application, un sacrement puisse agir physiquement ?

Les théologiens thomistes répondent à cette difficulté, que d'aucuns estiment insurmontable, que les sacrements qui revivent laissent dans l'âme une marque physique, une modification, dont Dieu se sert comme d'un instrument pour causer la grâce.

Pour le Baptême, la Confirmation et l'Ordre, aucune difficulté à assigner cette marque physique : c'est le caractère qu'impriment dans l'âme ces sacrements lorsqu'ils sont validement reçus.

Pour les autres sacrements qui peuvent revivre (Extrême-Onction et Mariage), les thomistes estiment qu'il n'est pas impossible de résoudre la difficulté qu'on leur oppose. Ils ont proposé jusqu'ici trois solutions.

Gonet et Billuart pensent que, dans le cas de la reviviscence, ces sacrements agissent moralement, mais que

cette exception ne suffit pas à ébranler la règle de la causalité physique normale des sacrements.

Nuño et Jean de Saint-Thomas pensent que tous les sacrements impriment dans la volonté de ceux qui les reçoivent une modification, un vestige physique dont Dieu se sert ensuite pour faire revivre le sacrement.

La solution la plus ingénieuse est celle qu'a proposée récemment le P. Marín-Sola (1) :

Toute puissance passive, dit-il, est physiquement modifiée par son acte propre, que cet acte soit durable, temporaire, ou purement transitoire.

Or, le caractère baptismal est la puissance passive de recevoir validement, sinon fructueusement, les autres sacrements.

Donc le caractère baptismal est modifié physiquement par la réception valide des autres sacrements.

De ces autres sacrements, deux, la Confirmation et l'Ordre, laissent dans le caractère baptismal une actuation physique durable, appelée caractère, en vertu de laquelle ils peuvent perpétuellement revivre. Deux autres, l'Extrême-Onction et le Mariage, laissent dans le caractère baptismal une actuation physique temporaire en vertu de laquelle ils peuvent temporairement revivre, pendant la même maladie s'il s'agit de l'Extrême-Onction, pendant que vivent les deux conjoints s'il s'agit du Mariage. Les deux derniers sacrements, l'Eucharistie et la Pénitence, ne laissent dans le caractère baptismal qu'une actuation purement transitoire qui empêche absolument leur reviviscence.

La causalité « ex opere operato »

Le Concile de Trente a défini comme de foi que les sacrements de la Loi nouvelle confèrent la grâce *ex opere*

(1) P. Franciscus Marín-Sola, O.P., *Proponitur nova solutio ad conciliandam causalitatem physicam sacramentorum cum eorum reviviscentia*, Friburgi Helvetiorum, 1925.

operato (1). Les protestants n'en finissent pas de se scandaliser de cette expression qu'ils affectent de traduire par le mot *magiquement*. Quel en est le sens authentique?

Les mots *ex opere operato*, c'est-à-dire en vertu aussi du rite extérieurement accompli, et *ex opere operantis*, c'est-à-dire en vertu de la seule préparation du sujet, ne sont synonymes ni des mots *infailliblement* et *failliblement*, ni des mots *physiquement* et *moralement*. Les Carmes de Salamanque disent par exemple que les sacramentaux agissent *failliblement* mais cependant *ex opere operato*; et tous les catholiques, qu'ils soient partisans de la causalité *physique* ou *morale* des sacrements, conviennent qu'ils agissent *ex opere operato*.

Dire que la grâce est donnée *ex opere operantis*, cela signifie qu'elle est donnée : 1° *après* une préparation positive du sujet : les petits enfants sont donc incapables de la recevoir de cette manière; 2° uniquement *à cause* de cette préparation; 3° *à la mesure* exacte de cette préparation. La préparation du sujet, ajoute Jean de Saint-Thomas (2), peut se faire ou bien sans aucune dépendance d'un rite extérieur, par exemple chez l'adulte qui fait un acte intérieur de contrition; ou bien en dépendance d'un rite extérieur : les adultes qui acceptaient la circoncision de la Loi ancienne, ou le rite équivalent de la loi de nature, recevaient la grâce en dépendance de ces rites, mais suivant l'exacte mesure de leur préparation.

Dire que la grâce est donnée *ex opere operato* peut signifier deux choses :

La grâce est donnée *ex opere operato passive* quand elle est donnée : 1° sans aucune préparation positive du sujet; 2° à la seule application du sacrement; 3° et sans que le sacrement confère lui-même activement la grâce. C'est ainsi qu'étaient justifiés les petits enfants par la circoncision sous la Loi ancienne, ou par le rite équivalent sous la loi de nature.

(1) *Denz.*, n° 851.
(2) T. IX, pp. 313 et 321.

Par les sept sacrements de la Loi nouvelle, la grâce est donnée *ex opere operato active*, c'est-à-dire : 1° *après* une préparation du sujet : préparation toute *négative* chez l'enfant qui n'a pas encore péché personnellement; préparation *positive* chez l'adulte, variant suivant les divers sacrements, mais toujours requise; 2° non pas néanmoins *en raison* seulement de cette préparation; 3° mais surtout et principalement en raison du Christ agissant avec surabondance par le sacrement, et donnant la grâce *au-delà* des dispositions du sujet, quoique *proportionnellement* à ces dispositions : *non secundum et juxta dispositionem subjecti, sed praeter et ultra dispositionem subjecti, conformiter tamen et proportionaliter ad illam*, dit Jean de Saint-Thomas; en sorte que celui qui s'approche des sacrements avec deux talents en revient avec quatre, celui qui s'en approche avec quatre en revient avec huit. Est-il donc bien scandaleux que Dieu soit libéral et distribue la grâce avec surabondance au-delà de nos mérites?

IV. — La grace sacramentelle

1. — On peut diviser la grâce d'une manière purement matérielle en grâce première et grâce seconde. C'est la même grâce qui est dite première lorsqu'elle survient dans un sujet qui en était privé, et seconde lorsqu'elle s'ajoute à celle que possédait déjà le sujet.

Conformément à cette division, on peut diviser matériellement les sacrements en sacrements des morts et sacrements des vivants. Les sacrements des morts (Baptême et Pénitence) confèrent de soi la grâce première et par accident la grâce seconde. Les sacrements des vivants, au contraire, confèrent de soi la grâce seconde et par accident la grâce première.

2. — Pour conférer la grâce première et la grâce seconde, il suffirait au plus de deux sacrements. Confesser qu'aucun des sept sacrements de la Loi nouvelle n'est superflu, c'est confesser qu'une grâce sacramentelle par-

ticulière est attachée à chacun d'eux. Le Baptême, par exemple, dit Cajetan, nous fait devenir à ce point membres du Christ qu'il semble que nous ayons souffert sur la Croix en même temps que le Christ, ce qui entraîne la rémission non seulement de la faute mais encore de la peine du péché (1). Jean de Saint-Thomas dira que la grâce sanctifiante nous est donnée avec une formalité régénérative dans le Baptême, roborative dans la Confirmation, cibative dans l'Eucharistie.

3. — En quoi précisément cette grâce sacramentelle consiste-t-elle?

Elle n'est pas en tout cas un *habitus* nouveau réellement distinct de la grâce sanctifiante. Car ou bien cet *habitus* nouveau serait de même espèce que la grâce sanctifiante des vertus et des dons; or cela est impossible, un *habitus* (comme est la grâce sanctifiante) représentant par définition le parachèvement d'un sujet et ne pouvant lui-même être parachevé dans sa propre ligne. Ou bien cet habitus nouveau serait d'une espèce différente, et alors il y aurait deux sortes de grâce habituelle sanctifiante; ce qui est encore une impossibilité.

Suarez est d'accord avec les thomistes pour rejeter cette opinion; mais il n'essaie pas de pousser plus avant pour préciser sa pensée.

Saint Thomas avait dit que la grâce sacramentelle ajoute, à la grâce des vertus et des dons, un *secours divin* qui permet d'accomplir les actes correspondant à chaque sacrement (2).

Cajetan estime que ce secours divin consiste en des impulsions transitoires. La grâce sacramentelle différerait

(1) « Effectus baptismi proprius non est gratia gratum faciens absolute; sed sic renasci secundum gratiam in membrum Christi ac si ipse passus fuisset patiente Christo; et hoc importat remissionem omnis culpae et omnis poenae. » *In III*, q. 62, a. 2, n° 1.

(2) « Gratia sacramentis addit super gratiam communiter dictam, et super virtutes et dona, quoddam *divinum auxilium* ad consequendum sacramenti finem... Ordinantur autem sacramenta ad quosdam speciales effectus necessarios in vita christiana. » III^a, q. 62, a. 2.

alors de la grâce des vertus et des dons comme la grâce *actuelle* diffère de la grâce *habituelle*. En vertu du secours divin nouveau qu'apportent les sacrements, la grâce habituelle sanctifiante produirait des actes procurant la fin des différents sacrements.

Cette solution ne semble pas suffisante, car si la grâce habituelle sanctifiante que confèrent les sacrements est ainsi orientée et inclinée à produire certains actes, c'est qu'elle doit revêtir elle-même une *modalité*, une *formalité* spéciales. Jean de Saint-Thomas a complété admirablement la réponse de Cajetan. Il a noté tout d'abord que *secours divin* signifie chez saint Thomas non pas toujours un don *actuel*, mais aussi un don *habituel*. Et il a entrepris de montrer que tel était ici le cas.

Les grâces sacramentelles, dit-il, ont pour fin de guérir nos blessures et de nous réconforter dans l'accomplissement des actes de la vie chrétienne. Mais nos blessures, qui sont permanentes, seront mieux guéries par un don permanent que par des grâces transitoires; et pour les actes de la vie chrétienne, Dieu veut que nous les accomplissions non pas à titre de simples instruments, mais à titre de causes principales, en d'autres mots que nous en possédions comme les racines et comme la source permanente. Ce don permanent c'est la grâce sacramentelle.

Il faut donc tenir que la grâce sacramentelle ajoute à la grâce habituelle une modalité particulière, une formalité permanente. Ce ne sont pas deux *habitus* entitativement distincts; tout comme les actes de la vie sacramentelle, sans être entitativement distincts des autres actes de la grâce sanctifiante, s'en distinguent néanmoins par la formalité particulière et l'aspect nouveau qu'ils y ajoutent.

Pour expliquer ce rapport de la grâce habituelle et de sa modalité sacramentelle, Jean de Saint-Thomas donne l'exemple d'une qualité qui, en restant de même espèce, peut être plus ou moins intense, ou d'un même doigt qui peut être droit ou infléchi.

5. — De quelle manière, en vue de quelles fins préci-

ses, la grâce sacramentelle modifie-t-elle la grâce habituelle?

Les sacrements, dit Jean de Saint-Thomas (1), nous confèrent non seulement la SUBSTANCE de la grâce sanctifiante, mais encore, d'une manière non pas sans doute *univoque* et *parfaite*, mais *initiale* et *imparfaite*, le MODE qu'elle avait dans la sainte âme du Christ.

Or, dans l'âme du Christ, la grâce se trouvait avec toutes ses modalités possibles et en vue de tous ses effets possibles.

Et donc, les sacrements nous communiquent non pas la grâce sanctifiante toute simple, mais encore certaines de ses modalités, en vue de certains de ses effets.

Saint Thomas enseigne, quant à ces effets, que les sacrements sont ordonnés à la préparation et à l'épanouissement de la vie spirituelle (2). La diversité des grâces, dit-il encore, est requise à cet épanouissement (3). Comme la multiplication des côtés d'un polygone le rapproche du cercle sans que jamais il y atteigne, la multiplication des grâces permet à l'Église de reproduire, de moins en moins imparfaitement, dans l'espace et le temps, la beauté et l'éclat à jamais inaccessibles de cette plénitude du Christ de laquelle nous avons tous reçu. Ainsi sont procurés, selon les mots de l'Apôtre, la consommation des saints, l'édification du Corps mystique du Christ, l'achèvement de cette Passion qui dans un sens très mystérieux reste contemporaine de tous les temps.

Si l'on se souvient que les sacrements sont parmi nous le prolongement sensible des pouvoirs du Christ, les instruments de sa Passion, c'est-à-dire les moyens qu'il a lui-même choisis pour nous communiquer la grâce qui est en lui, on comprend sans peine que la grâce qui nous viendra par des moyens si parfaits sera riche de vertus dont est privée la grâce qui se trouve dans l'âme de ceux

(1) T. IX, pp. 289 et 293.
(2) III^{a}, q. 65, a. 1.
(3) I^{a} II^{ae}, q. 112, a. 4.

qui sont de l'Église par le désir, *voto*, mais pas encore en effet, *re*. La lumière du soleil et la lumière de la lune sont de même espèce, dit Jean de Saint-Thomas, mais la première est chargée de plus de vertus; ainsi la grâce donnée à ceux qui reçoivent les sacrements en effet, et à ceux qui ne les reçoivent que par le désir, sont de même espèce, mais la première, fût-elle même dans certains cas moins intense, serait sous un rapport plus riche. Les divers sacrements, dit saint Thomas, nous apportent autant de remèdes à nos blessures et de participations à la vertu de la Passion du Seigneur (1). C'est donc à l'intérieur de la seule Église enfantée, formée et nourrie par les sacrements, que la plénitude du Christ est représentée et que le Corps mystique n'est pas mutilé.

6. — La grâce sacramentelle, dit Jean de Saint-Thomas, en faisant des hommes les membres du Christ, leur communique la grâce sanctifiante non seulement quant à sa *substance*, mais encore quant à la *plénitude* en vertu de laquelle elle guérit plus parfaitement les blessures du péché, et produit plus parfaitement les actes de la vie chrétienne.

La foi, par exemple, peut être confessée, par qui n'a pas encore été confirmé, *ex sola contentione fidei*. Mais la grâce de la Confirmation donnera encore de la confesser en dépendance spéciale du Christ, et par une particulière communication de la grâce qui fit confesser au Christ la vérité dans le monde, *ex particulari subordinatione et derivatione a gratia Christi*. C'est pour ainsi dire une unique confession de la vérité commencée par le Christ lui-même et continuée par ceux qu'il s'incorpore, à cet effet, par la Confirmation : *Confessio fidei fit veluti ex connaturalitate ad Christum, ex sacramentali conjunctione ad Christum*.

La charité peut être entretenue et nourrie, chez ceux

(1) « Diversi sacramentorum effectus sunt ut diversae medicinae peccati et participationes virtutis dominicae Passionis. » *De Veritate* q. 27, a. 5, ad 12.

qui n'ont pas encore communié, par des actes de ferveur. Mais la grâce de l'Eucharistie, en entretenant et en nourrissant la charité, lui donne de ressembler plus complètement à la charité du Christ, *nutritio charitatis fit per conjunctionem cum ipso Christo in manducatione*. Peut-être faut-il dire que la charité qui vient par l'Eucharistie possède cette particulière espèce de la ferveur qui fait accepter ou même désirer la souffrance en vue de participer à la rédemption du monde.

L'amour mutuel pourra se trouver, même avec la grâce sanctifiante, dans le mariage de ceux qui ne sont pas encore baptisés en effet. Mais l'amour conjugal non sacramentel n'a pas la mission de reproduire et d'imiter les mystérieuses délicatesses de l'amour du Christ et de son Église, *ex conformitate ad Christum cum Ecclesia*.

7. — On pourrait encore remarquer, avec Jean de Saint-Thomas (1), que la grâce de l'Union, qui rendait le Christ impeccable, préparait merveilleusement son âme à recevoir la grâce sanctifiante habituelle. En sorte que la grâce sanctifiante était dans l'âme du Christ comme dans une terre d'élection, ou pour emprunter les comparaisons de Jean de Saint-Thomas, comme les espèces infuses dans l'intelligence des anges, comme la vision béatifique dans une intelligence douée de la lumière de la gloire. Les sacrements, qui nous communiquent la grâce en imitant plus parfaitement la manière dont elle se trouve dans le Christ, nous la donnent non pas comme étrangère mais comme familière, non pas comme transplantée mais comme acclimatée.

8. — La grâce sacramentelle peut-elle être conférée en dehors des sacrements?

Suarez, qui ne s'est pas appliqué à déterminer soigneusement la nature de la grâce sacramentelle, répond carrément que oui. Les sacrements, dit-il, ne sont pas des causes *nécessaires* de la grâce, quoiqu'ils soient *très utiles* à la communiquer.

(1) t. IX, p. 289, à rapprocher de t. VIII, p. 241.

Mais quand on a bien marqué la distinction de la *grâce habituelle*, nécessaire au salut de tous les hommes sans exception, et de la *grâce sacramentelle*, qui donne à cette grâce habituelle d'imiter les modalités qu'elle avait dans la sainte âme du Christ et de composer ainsi le Corps mystique, on comprend sans peine que la réception effective des sacrements puisse être nécessaire pour obtenir la grâce sacramentelle, sans l'être pour obtenir la grâce habituelle. Chez ceux qui sont de l'Église seulement par le désir *voto*, et pas encore de fait *re*, la grâce manque d'une modalité particulière. Ils sont comme des étrangers qui combattent du dehors pour la vraie patrie, et comme ces brebis qui sont déjà gagnées au Christ, mais qui ne sont pas encore entrées dans la bergerie.

V. — Le caractère sacramentel

1. — S'il l'eût voulu, Dieu eût pu, sans même que son Fils s'incarnât et mourût sur la Croix, pardonner aux hommes et infuser directement sa grâce dans leurs âmes. Alors le *caractère sacramentel* n'eût pas existé. La seule empreinte qui eût marqué les âmes eût été celle de la *grâce sanctifiante*, préparant à la gloire céleste.

Mais la grâce nous est venue par l'intermédiaire du Christ, et plus précisément du sacrifice de la Croix, c'est-à-dire d'un acte de culte. D'où l'union indissoluble, dans la Nouvelle Alliance, des actes du *culte* et de la donation de la *grâce* ou, si l'on veut, de l'ordre de *hiérarchie* et de l'ordre de *sainteté*.

Le Christ était libre. C'est librement qu'il a choisi d'honorer Dieu et de secourir les hommes, d'abord en mourant lui-même sur la Croix, ensuite en enjoignant aux hommes de participer au culte qu'il inaugurait.

La puissance par laquelle le Christ disposait ainsi la manière dont le culte de la Nouvelle Alliance allait être validement inauguré par lui, et validement continué au cours des temps, relève de l'intellect pratique à qui il

appartient d'ordonner et de commander (*ordinare et imperare*) ce qui devra être ensuite exécuté. Cette puissance est la puissance sacerdotale, le pouvoir sacerdotal du Christ.

Le culte que le Christ a disposé comme cause principale, les hommes auront à le disposer au cours du temps comme causes ministérielles. Et pour le faire validement il ne suffira pas de leur libre volonté. Notre libre volonté ne peut disposer que les actes d'un culte que nous choisirions nous-mêmes, elle ne peut disposer validement les actes de culte que le Christ a choisis. Pour que nous puissions disposer validement ces derniers, il faut que le Christ mette en nous le pouvoir de disposer ministériellement ce qu'il a disposé principalement. Ce pouvoir, qui est la participation au pouvoir sacerdotal du Christ, s'appelle le caractère. Comme le pouvoir du Christ était une puissance de l'intellect pratique, le caractère sera à son tour une puissance surnaturelle de l'intellect pratique.

Depuis saint Thomas, tous les théologiens catholiques admettent que le caractère est une participation du sacerdoce du Christ. Les thomistes ajoutent avec leur Docteur que le caractère est une puissance de l'intellect pratique.

2. — Le caractère n'est pas une vertu qui donnerait de *bien* agir, d'agir *saintement*. C'est une puissance qui donne de *pouvoir* agir, d'agir *validement*. Elle ne sanctifie pas d'elle-même le sujet. En sorte que, même si la sainteté des âmes marquées par le caractère vient à fléchir, le culte de la Nouvelle Alliance reste intact au milieu du mal pour le salut de ceux qui en sont dignes. « Si le Christ, remarque Jean de Saint-Thomas, permet que la grâce qu'il infuse secrètement dans les âmes soit sujette à la mutation et à la défaillance, il ne permet jamais que la défaillance s'introduise dans le pouvoir hiérarchique comme tel; et c'est pourquoi il est dit au psaume II que le Christ dirige les nations par une règle de fer, c'est-à-dire inflexible, inaltérable; et au psaume CIX que le Seigneur étend la force de son royaume à partir de Sion jusqu'au milieu de

ses ennemis, ce qui signifie que la divine domination de la hiérarchie resplendit au milieu même de ceux qui font le mal (1). »

3. — Pourquoi la grâce est-elle amissible et le caractère ne l'est-il pas? Nous venons d'en voir la raison finale, en voici la raison formelle, que donne Cajetan. Quoiqu'elles revêtent la *modalité d'une puissance* en tant qu'elles proportionnent aux choses surnaturelles, la grâce et les vertus infuses sont *substantiellement des habitus*, et la nature de l'*habitus* est de se reposer dans le sujet, de se fondre en lui, afin de le parfaire. La loi de l'*habitus* sera donc de suivre la mobilité du sujet. Le caractère est une puissance surnaturelle, une participation instrumentale de la puissance du Christ, et il suit la loi de la puissance du Christ. Il est comme un rayon déposé dans l'âme mais restant attaché à sa source.

Il restera pour l'éternité. Pour l'éternité resteront marqués ceux qui, par le Baptême, la Confirmation et l'Ordre, auront été physiquement désignés pour participer à la liturgie de l'Église militante et pour exercer sur la terre le culte de la religion chrétienne.

4. — Chacun des trois caractères sacramentels nous voue au culte divin selon le rite de la religion chrétienne, il nous fait participer à la grande adoration visible de l'Église.

Le *caractère baptismal* est surtout *passif* : il nous rend apte à recevoir validement les autres sacrements. Mais il est actif déjà, par rapport à certaines fonctions : c'est un acte extérieur du culte que font déjà ceux qui confessent la foi *sicut geniti infantes* (Cajetan); et ne faut-il pas voir, dans l'antique usage d'éloigner les catéchumènes au début de la Messe, un signe que le caractère baptismal permet de participer activement à l'offrande du sacrifice?

Le *caractère de la Confirmation* est *passif* : alors que le caractère baptismal nous préparait purement et simple-

(1) t. IX, p. 370.

ment à recevoir les autres sacrements, le caractère de la Confirmation nous prépare parfaitement, *perfecte* (Cajetan), *apte et congruenter* (Jean de Saint-Thomas). Jean de Saint-Thomas ajoute qu'il peut en outre être dit passif par rapport à la grâce sacramentelle, qui, d'une certaine manière, vient parfaire le caractère en donnant d'accomplir saintement les actes auxquels il est destiné. Mais le caractère de la Confirmation aussi est *actif* : il donne de confesser la foi, non seulement en faisant acte de la vertu de foi, mais encore en continuant l'œuvre extérieure du Christ, en exerçant un ministère, pour le bien public et non plus privé (Jean de Saint-Thomas). On voit que le caractère du Baptême est complété par celui de la Confirmation ; ces deux sacrements sont tellement liés que l'un sans l'autre ne peut pas faire un chrétien parfait.

Le *caractère de l'Ordre*. Aux six ordres inférieurs correspondent, pour les théologiens thomistes, autant de caractères qui sont à la fois passifs et actifs : *passifs*, car le caractère d'un ordre inférieur prépare à recevoir celui de l'ordre supérieur ; *actifs* par rapport à la fonction liturgique qu'ils comportent. Dans le sacerdoce, réalisation suprême du sacrement de l'ordre, le caractère est une puissance purement active.

5. — En tenant compte de ce qui a été dit sur la grâce sacramentelle et sur le caractère sacramentel, on pourra éclairer le traité de l'Église.

Ce qui est *principal* dans l'Église, c'est l'ordre de sainteté, c'est-à-dire la grâce sanctifiante avec la modalité sacramentelle particulière qu'elle revêt quand elle vient par la voie des sacrements. Alors, en effet, elle possède avec la grâce du Christ une ressemblance d'où il résulte que le Corps Mystique du Christ reproduit dans le temps et l'espace les états du Christ, et parachève en quelque sorte la Rédemption, La grâce sacramentelle est une participation très profonde et très délicate *à la vie intérieure et à la sainteté du Christ*.

Ce qui est *secondaire* dans l'Église quoique essentiel,

c'est l'ordre de hiérarchie, c'est-à-dire le pouvoir sacra mentel et le pouvoir de juridiction.

Le pouvoir *sacramentel* est le pouvoir d'accomplir l vrai culte du Christ en participant à l'offrande de so Sacrifice et à la perpétuation de ses sacrements. Ce pou voir qui se trouve activement, parfaitement et première ment dans le caractère sacerdotal, se trouve passivement initialement et secondairement dans les caractères d Baptême et de la Confirmation. Il représente une partici pation *au pouvoir sacerdotal du Christ*.

Le pouvoir de *juridiction* est l'autorité par laquelle l'É glise règne sur les intelligences spéculatives par le magis tère, et sur les intelligences pratiques par le gouverne ment. C'est une participation *au pouvoir royal du Christ*

Il est facile de reconnaître l'ordre de hiérarchie et l'or dre de sainteté, — tous deux issus du Christ, le premie étant au service du second, — dans les textes où sain Paul dit qu'il faut « s'attacher au Chef, duquel tout l Corps, à l'aide des liens et des jointures, s'entretient e grandit par l'accroissement que Dieu lui donne » (Col., 1 19), ou encore que Dieu a fait « les uns apôtres, d'autre prophètes, d'autres évangélistes, d'autres pasteurs et doc teurs, en vue du perfectionnement des saints, pour l'œu vre du ministère, pour l'édification du Corps du Chris jusqu'à ce que nous soyons tous parvenus à l'unité de l foi et de la connaissance du Fils de Dieu, à l'état d'homm fait » (Ephés., IV, 11-13). C'est du Christ, ajoute saint Pau « que tout le Corps, coordonné et uni par les liens de membres qui se prêtent un mutuel secours, et dont cha cun opère selon sa mesure d'activité, grandit et se perfe tionne dans la charité » (ibid., 16).

VI. — Les choses qui ressemblent aux sacrements

Certaines choses ont, avec les sacrements, une simil tude de proportion. Elles sont ou bien inférieures ou bie supérieures aux sacrements. On a donné nom de *sacr*

mentaux aux premières, et on peut appeler *sacrements majeurs* les secondes.

Les sacramentaux

1. — En se fondant sur une lecture que nous croyons trop rapide de deux passages de saint Thomas (1), les théologiens modernes ont essayé de donner une description et une liste des sacramentaux où il y a certes de l'arbitraire, car elle n'est pas la même chez Jean de Saint-Thomas, chez Billuart et chez les théologiens plus récents.

Les théologiens qui nous semblent avoir le mieux expliqué les sacramentaux sont les Carmes de Salamanque (2). Ce sont, disent-ils, des *cérémonies religieuses qui, sans appartenir à l'essence des sacrements, sont, de près ou de loin, ordonnées aux sacrements*. Toutes les cérémonies que l'Église prescrit ou recommande étant ordonnées, de près ou de loin, au salut qui nous vient par les sacrements, sont donc des sacramentaux.

2. — Les sacrements sont d'institution divine; leur efficacité fondée sur la promesse de Dieu est infaillible. Les sacramentaux au contraire sont d'institution ecclésiastique; leur efficacité, fondée sur la prière de l'Église, est faillible. Sans doute, Dieu aime l'Église comme une Épouse; il reste que l'efficacité des sacramentaux est soumise aux lois générales régissant l'efficacité de la prière. La prière, on le sait, peut n'être pas exaucée quand elle demande des bienfaits temporels : ainsi en pourra-t-il être des prières des rogations, des prières faites pour conjurer une épidémie, etc. Et même quand elle demande des choses spirituelles, la prière peut encore être tenue en échec par la volonté mauvaise de ceux pour qui elle est faite.

3. — Les sacramentaux, expliquent encore les Carmes

(1) III^{a}, q. 87, a. 3, et *De Malo*, q. 7, a. 12.
(2) Édition Palmé, t. XVII, pp. 643 et suiv.

de Salamanque, n'agissent ni *physiquement* comme font les sacrements, ni simplement *objectivement* à la manière d'une image pieuse non bénite, mais *moralement*, c'est-à-dire qu'ils sont comme des signes qui représentent à Dieu les prières que l'Église lui adresse en vue de telle ou telle fin. La chose quelle qu'elle soit : prière, tableau, etc., qui devient un sacramental, revêt, en plus de la vertu qui lui est propre, une vertu meilleure pour fléchir Dieu. Car, dit Billuart, « il y a dans l'Église entière une force d'imprécation plus grande que dans une personne isolée, et le Prince concède souvent aux prières de toute la communauté ce qu'il avait refusé à la prière d'un simple particulier ».

4. — Les sacramentaux agissent-ils *ex opere operato* ou *ex opere operantis* ? La manière dont s'expriment sur ce point les théologiens diffère, mais leur pensée concorde.

La meilleure manière de s'exprimer nous semble celle des Carmes de Salamanque. Les sacramentaux, disent-ils, agissent non pas seulement *ex opere operantis*, mais encore *ex opere operato* ; car, en vertu des prières de l'Église, ils obtiennent des bienfaits supérieurs aux mérites tant de ceux qui les appliquent que de ceux qui les reçoivent. Par exemple, ils nous obtiennent des grâces actuelles passant nos mérites et qui nous aideront à former ces actes de ferveur qui consument les péchés véniels.

5. — On peut donc, pensons-nous, regarder comme des sacramentaux toutes les cérémonies religieuses par lesquelles l'Église incorpore notre prière à la sienne : la récitation de l'office divin, ou du rosaire pendant le mois d'octobre, la prière devant une image ou avec un chapelet bénits (indépendamment des indulgences que leur usage peut nous obtenir), etc. La bénédiction du Saint-Sacrement est un sacramental : au moment où elle se fait, il nous est donné de fléchir le cœur du Christ non pas seulement comme un peu auparavant par notre seule application, mais encore par la supplication très pure et très sainte de toute l'Église.

Les sacrements majeurs

Les sacrements de la Loi nouvelle sont des cérémonies composées de *choses* (eau, huile, pain) et de *paroles* ; de *matière* et d'*intelligibilité*.

Ce mystérieux mélange de *choses sensibles*, et de *paroles intelligibles*, signifiant et communiquant la grâce, se retrouve en des choses plus belles et plus riches que les sacrements, et qu'on peut appeler *sacrements majeurs*, car elles contiennent d'une manière éminente, et comme fondues ensemble, les différentes vertus des sept sacrements.

Il y avait une chose *sensible*, c'est-à-dire la personne de la Vierge Marie, au moment de l'Incarnation. Il y eut aussi une *parole* livrant le sens intelligible de ce qui se passait, car l'Ange ayant dit : *L'Être saint qui naîtra de vous sera appelé Fils de Dieu*, la Vierge répondit : *Voici la servante du Seigneur, qu'il me soit fait selon votre parole.*

Comme les apparencees du pain et du vin, en tant que leur signification demeure précisée par les paroles de la consécration, désignent le Christ qu'elles recouvrent et qui par l'Eucharistie nourrit et entretient la charité ; la Vierge et les paroles de son acceptation désignent le Christ qui s'incarne et qui va commencer l'œuvre entière de notre salut. En sorte que la scène de l'Annonciation semble placée à l'origine et au sommet de la Loi nouvelle comme un grand et mystérieux Sacrement. Un théologien viennois (1) a consacré il y a quelques années une étude de pure théologie spéculative à la gloire de la *Maternité divine sacrement majeur dans l'Église*, et le P. Gardeil a loué ce livre comme « l'une des plus belles œuvres théologiques qu'ait suscitées le cinquantenaire de l'Immaculée ».

Sur la Croix, d'où les sept sacrements tiennent toute leur

(1) Ernest Commer, *Relectio de Matris Dei munere in Ecclesia gerendo*, Vienne, 1906.

vertu, il y eut aussi une chose *sensible*, le pauvre corps meurtri de Jésus, et des *paroles* qui révélèrent l'intelligibilité de ce mystère : *Tout est consommé*. La Passion est le Sacrement suprême.

Et pourquoi serions-nous étonnés de ce mélange des choses sensibles et des paroles intelligibles par lequel vient le salut, nous qui savons qu'un jour la *Parole* par excellence, l'Intelligibilité pure, s'est faite *chair*, et que l'humanité du Christ, signifiant et communiquant les choses divines, peut être appelée le Sacrement de Dieu ?

CHARLES JOURNET.

Chronique de théologie mystique

Le livre de la Vie parfaite.

En 1922, M. l'abbé J. Paquier, ancien professeur à l'Institut Catholique de Paris, établissait « *L'orthodoxie de la Théologie germanique* » (1), petit traité de théologie mystique écrit vers 1350 par un prêtre qui exerçait les fonctions de custode dans la maison des *Chevaliers de l'Ordre Teutonique*, à Francfort-sur-le-Mein. Cet ouvrage pouvait, en effet, être à juste titre suspecté par suite des éloges retentissants que lui avaient décernés Luther et les siens, des panthéistes et des théosophes, surtout à le juger d'après le texte incomplet et mutilé publié par le Réformateur en 1518, sous le titre de : *Une théologie allemande*. Après avoir été, dans une autre édition, intitulé : *Théologie en allemand*, l'opuscule prit enfin le nom de : *La théologie allemande*, ou d'après l'appellation qui a prévalu chez nous : *La théologie germanique*, alors que son ossature doctrinale et plus encore morale légitiment pleinement le titre de *Livre de la vie parfaite*, comme le nomme son traducteur en allemand moderne, Herrmann Büttner, qui s'inspire pour cela de quelques mots de la préface du manuscrit de 1497 où il est dit que « *sur la vie parfaite*, l'opuscule nous donne des vues très belles et très élevées ».

C'est cet opuscule que vient de publier, sous ce dernier titre, dans une excellente traduction française, l'auteur de « *L'orthodoxie de la théologie germanique* » (2). Les précédentes traductions françaises de la théologie germanique, au nombre de trois, sont faites d'après les éditions de Luther, deux d'entre elles défigurées dans un sens protestant, la troisième d'allure panthéiste. La traduction de l'abbé Paquier, qui nous paraît

(1) Un vol., Gabalda, 1922.
(2) « Le livre de la vie parfaite. » Gabalda, 1928.

excellente, a utilisé le texte de manuscrit de 1497 publié par Uhl en 1912 (Bonn).

L'objet du traité est la description de la vie spirituelle avec, en contre-partie, des vues sur les Frères du libre Esprit ou Begards, panthéistes quiétistes, qui s'estimaient au-dessus des lois de la morale. A côté de tendances néo-platoniciennes qui ont fait croire qu'il tenait au mouvement augustinien et franciscain, il est, par d'autres côtés, intellectualiste et thomiste. C'est ainsi que partout il met l'intelligence au premier plan, comme le flambeau qui doit diriger la volonté. De même, « dans tout le traité, l'auteur se montre pénétré de l'idée de la prédominance de Dieu. Par là, il est, non pas panthéiste, mais catholique du moyen-âge. Pour le moyen-âge c'est dans la prémotion physique que se résument les relations de Dieu avec la créature; la Renaissance et les temps modernes y ont substitué le *concours simultané*. Avec saint Thomas d'Aquin, le moyen-âge voit la motion vers l'acte partant des profondeurs de la Divinité pour aller jusqu'aux dernières ramifications de l'activité créée. C'est de cette doctrine que « la théologie germanique » est partout imbibée (1) ». Elle en forme l'unique sujet, développé selon un plan précis, sous des apparences de désordre.

L'auteur consacre d'abord douze chapitres à notre union avec Dieu qui est la fin de l'homme. Par la recherche de soi-même, « l'appropriation » qui est une déformation de l'ordre, nous nous écartons de cette fin, pour notre malheur. Nous n'atteignons pas cette fin d'un bond : « Personne ne peut être illuminé avant d'être purifié ou purgé et affranchi. Personne non plus ne peut être uni à Dieu avant d'être illuminé. Il y a donc trois voies : la purification, l'illumination et l'union » (ch. XIV). Ces trois voies, classiques, l'auteur de l'opuscule les distingue (ch. XIII et XIV) puis les décrit (ch. XV à LI). Au cours de ces chapitres, Jésus nous est déjà fréquemment présenté comme notre modèle; néanmoins dans la suite il nous est présenté de nouveau, comme notre aide, notre soutien dans notre ascension spirituelle : Il est la voie par laquelle nous allons au Père (ch. LII, LIII). Un dernier chapitre renferme la conclusion. « La vie parfaite, c'est proprement la vie intérieure. Dieu est distinct de nous, lui, sa doctrine et ses pré-

(1) Op. cit., p. 7.

eptes; si notre volonté le rejette, il sera vraiment extérieur notre âme. Mais notre devoir est de nous l'assimiler, lui, a doctrine et ses préceptes, et de parvenir ainsi à la vie intéieure. » Elle consiste, cette vie intérieure, « en ce que le neilleur soit le plus aimé et qu'on le suive. Mais pour atteindre cette union avec Dieu dans la vie intérieure, il faut bserver les commandements et aller à Dieu par Jésus-Christ (1) ».

Telles sont les grandes lignes de ce petit traité assez comparable aux trois premiers livres de « l'Imitation de Jésus-Christ ». S'il n'est pas fait pour les âmes portées à l'illuminisme ou au quiétisme, il n'en reste pas moins un livre excellent et très utile, et il faut remercier M. l'abbé Paquier de nous en avoir donné une excellente traduction.

De la contemplation acquise (2).

L'auteur de la réponse à la consultation sur la contemplation acquise que vient de publier, pour la première fois, le R. P. Claude de Jésus-Crucifié, des carmes déchaussés, n'est autre que le P. Jean de l'Annonciation, à qui la théologie est redevable d'une grande partie du célèbre Cours de théologie de Salamanque, et du résumé du non moins célèbre Cours de philosophie d'Alcala (Complutensis). C'est dire l'intérêt du présent opuscule sur la contemplation acquise. L'archevêque de Séville, Mgr Palafox, avait commencé par approuver les œuvres de Molinos; mais lorsque celui-ci eut été condamné par l'Inquisition, Palafox publia une « Épître pastorale » pour se désolidariser d'avec lui. Un jésuite crut pouvoir publier, sous l'anonymat, des réflexions sur l'instruction pastorale de l'archevêque. Contre le prélat qui admet entre la méditation et la contemplation infuse une contemplation acquise, l'écrivain jésuite déclare : 1) il n'y a pas de contemplation acquise distincte de la méditation; celle-ci ne doit donc pas être abandonnée pour s'adonner à la contemplation; 2) la nuit obscure et le simple regard sur Dieu sont infus. Jamais saint Jean de

(1) Op. cit., p. 7.

(2) Fr. Joannis ab Annuntiatione carm. excalc., *Consultatio et responsio de contemplatione acquisita*, edita cura et studio R. P. Fr. Claudii a Jesu Crucifixo, ejusdem ordinis. Madrid, 1927.

la Croix ne les a considérés comme acquis, car ce serait tomber dans l'erreur de Molinos ; 3) c'est la même erreur de n'admettre dans l'oraison aucune autre espèce singulière ou particulière en dehors de l'Être incompréhensible de Dieu ; 4) c'est encore tomber dans l'erreur de Molinos que d'appeler théologie mystique la contemplation acquise : jamais les écrivains catholiques ne se sont servis de cette appellation ; 5) les règles proposées par saint Jean de la Croix pour reconnaître le moment opportun de quitter la méditation et vaquer à la contemplation doivent s'appliquer, sous peine d'enseigner l'erreur quiétiste, à la contemplation infuse. L'auteur concluait en demandant au tribunal de l'Inquisition de condamner l'Instruction pastorale de l'archevêque de Séville, comme il avait condamné l'erreur quiétiste.

Après avoir envoyé à Rome, avec son Instruction pastorale, une « *Brève réponse* » aux réflexions étranges de l'auteur anonyme, l'archevêque Palafox, pour rassurer plus complètement les âmes incapables de voir d'elles-mêmes la parfaite orthodoxie de sa lettre, chargea Jean de l'Annonciation, dont le savoir était universellement reconnu, de répondre longuement aux assertions de son contradicteur. La réponse du théologien carme se fit sous la forme de deux écrits demeurés manuscrits. C'est le second, plus scolaire et plus scientifique, que vient de publier pour la première fois le P. Claude de Jésus-Crucifié.

L'auteur reprenant les diverses assertions du théologien jésuite les réfute avec précision et force. Il établit notamment la véritable notion de contemplation acquise qui est active, et non passive comme l'enseignait Molinos. Il touche aussi à plusieurs points, secondaires dans la querelle, mais en eux-mêmes fort importants : notamment quel est le principe élicite de la contemplation acquise, et si la contemplation infuse est nécessaire à la perfection ? A ce propos il convient de noter qu'il résout négativement cette dernière question parce que la contemplation infuse n'appartiendrait pas à l'ordre normal de la grâce, mais serait un don extraordinaire.

Les adversaires de la thèse traditionnelle se réjouiront peut-être de l'opinion du célèbre théologien de Salamanque. Mais l'unique argument qu'on puisse tirer du fait est de pure autorité, car l'auteur se borne à affirmer, sans se donner la peine de l'établir, le caractère extraordinaire de la contemplation mystique.

L'habitation en nous des Trois Personnes.

Le livre publié sous ce titre (1) par le R. P. Galtier, S. J., a, par son objet, sa place indiquée dans une chronique de théologie mystique. La question qu'il traite tient, en effet, au fond même de la mystique. Cela seul suffirait à souligner l'intérêt actuel de l'ouvrage. Mais son importance particulière vient d'ailleurs ; elle réside, croyons-nous, dans la première partie de l'étude où l'éminent théologien étudie le fait de l'habitation en nous des trois personnes, avec son habituelle érudition et sa grande maîtrise de la théologie patristique.

On connaît l'opinion spéciale de Petau sur l'habitation du Saint-Esprit. D'après lui, il faudrait admettre, pour le Saint-Esprit, dans l'union de nos âmes avec Dieu, comme un rôle de premier plan, lui en assurant une prise de possession vraiment personnelle. Comme le Fils de Dieu a été seul à s'unir à la nature humaine pour nous mériter le bienfait de l'union divine, le Saint-Esprit serait seul aussi à nous le conférer directement. Lui seul, à proprement parler, se communiquerait pour cela immédiatement à nos âmes ; c'est en lui seul et par lui seul que l'être divin se rendrait substantiellement présent en nous, et les autres personnes divines n'y habiteraient qu'à raison de leur unité substantielle avec lui (2).

De cette conception de rôle du Saint-Esprit dans la sanctification que Petau avait cru trouver dans l'étude de la théologie des Pères grecs, quelques théologiens de grand renom, Scheeben, de Régnon s'inspirèrent, non sans l'avoir, au préalable, élargie. Cette opinion de Petau et ses variantes, pour séduisantes qu'elles soient, concordent-elles avec les conclusions de la théologie trinitaire? Non, répondent la plupart des théologiens, au nom de la spéculation. « La conception à se faire de la venue et de l'habitation en nous des personnes divines suppose la connaissance exacte de ce qu'il faut entendre par leurs propriétés personnelles et leurs missions (3). » Or il semble bien que la brillante théorie de Petau ne résiste guère à la confrontation avec ces données. Sur ce point le

(1) Beauchesne, Paris, 1928.
(2) p. 20-21.
(3) p. VIII.

R. P. Galtier s'accorde avec les théologiens spéculatifs. Mais, pense-t-il, « rien n'est moins familier à la plupart des esprits que ces questions fondamentales. L'enseignement théologique ordinaire n'en laisse au plus grand nombre qu'une idée excessivement vague. C'est trop subtil, trop abstrait; on passe. Le traité de la Trinité n'est-il pas souvent le plus écourté, le plus sommairement expliqué! »

C'est pour signaler et dans une certaine mesure pour combler cette lacune, mais surtout pour regarder le fond de la théorie, que le R. Père a voulu, pour en avoir le cœur net, voir si les Pères grecs ont réellement enseigné sur l'union du Saint-Esprit avec nos âmes la doctrine que leur attribuent Petau et le P. de Régnon? « Leur dossier en main, déclare le P. Galtier, il nous a paru que non et nous l'avons dit aussi (1). »

Tel est l'objet de la première partie de l'ouvrage, la meilleure, à notre avis, où l'auteur, admirablement servi par sa science de la théologie positive qu'il manie en homme qui sait son métier, aboutit à des conclusions qui ne semblent guère pouvoir être contestées et donnent tout son prix à l'œuvre.

Dans la seconde partie où il étudie *le mode* de l'habitation de la Sainte Trinité, le R. Père est obligé d'unir à la théologie positive la théologie scolastique, la question plus théologique que dogmatique n'ayant pas été expressément résolue par les Pères. Peut-être doit-on attribuer, au moins partiellement, à ce fait la moins bonne réussite de cette seconde partie. Sans vouloir aucunement lui en faire un reproche — nul n'est universel — l'auteur paraît, en effet, moins à l'aise dans le maniement des arguments spéculatifs de la scolastique — trop abstraits sans doute — que dans l'étude des textes patristiques. Aussi n'hésiterons-nous pas à nous séparer de lui et faire à sa thèse de sérieuses réserves.

Le R. P. Galtier pense que la théologie spéculative n'a pas encore résolu le problème et il s'y essaie. Les tentatives faites à ce jour pour lui donner une solution auraient échoué, d'après le R. Père, par suite d'une erreur de méthode; on aurait omis d'interroger en la matière les Pères de l'Église pour se contenter « d'une méthode trop exclusivement dialectique ».

(1) p. IX.

Les « autorités » ne s'y interprètent plus que d'après la grammaire et la logique! Au lieu de replacer dans leur contexte les formules d'un docteur, afin de dégager exactement le sens auquel il les a entendues et la portée qu'il leur a attribuée, on les prend en elles-mêmes et comme on ferait sur un théorème de géométrie ou sur une vérité première au sens unique ou indubitable, on s'évertue : sur les mots on bâtit, on bâtit... (1) »

Quand un jugement aussi péremptoire vise notamment un théologien tel que le P. Gardeil, on ne peut que s'étonner. L'étonnement s'accroît à la vue de la confusion que fait le P. Galtier entre la connaissance « *habituelle* » qu'ont de la Sainte Trinité la plupart des âmes justes, et l'état de l'enfant qui vient de naître, par rapport aux conclusions de la géométrie. La différence est, en effet, énorme et l'on se demande comment elle a pu lui échapper. L'intelligence de l'enfant est, à sa naissance, table rase. S'il est dit « capable de connaître », ce n'est qu'en ce sens qu'il possède la faculté de connaître. Mais il manque à cette faculté qui est seulement en *acte premier* ÉLOIGNÉ d'être informée entitativement et intentionnellement par un *objet* de connaissance qui la mette en acte premier PROCHAIN. Au contraire, du fait de la présence spéciale à l'âme de la Sainte Trinité comme objet de connaissance et d'amour, l'âme se trouve en état de connaissance *habituelle*, c'est-à-dire en acte premier *prochain*.

Le R. P. Galtier conteste également qu'il soit conforme à la pensée du Docteur Angélique de « prétendre que nous soyons redevables (à la connaissance habituelle de la Sainte Trinité) de la présence substantielle des personnes divines » (2). Sans doute certains théologiens thomistes ont, à la suite de Suarez, émis l'idée que si, par impossible, nous imaginions la Sainte Trinité non réellement présente à l'âme par l'immensité, du fait même que l'âme serait gratifiée des dons de la grâce, la Sainte Trinité viendrait substantiellement en elle. C'est cette théorie qui ne peut revendiquer le patronage de saint Thomas et qui est rejetée, à juste titre, par le P. Gardeil, que vise, vraisemblablement, et d'ailleurs assez inexactement, le P. Galtier, car nous ne voyons pas où il a pu pui-

(1) p. 184.
(2) p. 207.

ser que la connaissance de la Sainte Trinité — habituelle ou actuelle — soit, pour les auteurs qu'il critique, cause de la présence substantielle des personnes divines. Le P. Gardeil, qu'il paraît avoir directement en vue, enseigne notamment — et cela avec saint Thomas, qui sur ce point est formel, — que la PRÉSENCE *substantielle de Dieu* dans l'âme est l'effet de la présence d'immensité qui est présupposée par les autres modes (présence objective et présence résultant de l'union hypostatique). Quant à l'HABITATION de la Sainte Trinité, elle est réalisée par la *relation objective* qui s'établit entre Dieu et la créature, du fait de la grâce qui rend l'âme capable de connaître et d'aimer Dieu. Mais faut-il dire avec le P. Galtier que « c'est le fait que Dieu ait produit en nous ce pouvoir et se soit ainsi rendu connaissable, qui nous l'a rendu *présent comme il ne l'était pas auparavant* (1) et comme il ne l'est à aucune créature dépourvue de sa grâce » (2)? Nous ne le pensons pas, car l'habitation, présence spéciale, est une relation de Dieu à l'homme. Dire que c'est la *production* de la grâce qui la constitue, c'est en faire le fondement de cette relation. Or la production de la grâce relève directement de la présence d'immensité : c'est un effet de la puissance divine, laquelle appartient à la présence d'immensité. Il est vain, pour échapper à cette conclusion, de dire que cette production est d'un ordre spécial. L'effet est spécial, certes, mais l'acte qui le produit, appartient proprement, quoi qu'on en dise, à « la vertu opératoire » de Dieu. Il ne saurait donc être le fondement de l'habitation divine.

En somme, semble-t-il, le P. Galtier en est resté à la condition *sine qua non* de l'habitation de la Sainte Trinité; il a omis d'en indiquer l'élément formel et spécificateur. D'où vient l'erreur? Peut-être d'un oubli de la nature des relations qui sont spécifiées par leur fondement. En tout cas, on ne saurait accuser la solution du P. Gardeil de méconnaître les données de la théologie positive : elle admet, en fait, tout ce qu'accepte, à la suite des Pères de l'Église, le P. Galtier, mais le tort de la solution de ce dernier est d'être incomplète.

(1) C'est moi qui souligne.
(2) Op. cit., p. 209.

Les mystiques flamands (1).

On trouvera dans ce livre de vulgarisation sur les mystiques flamands « un ensemble de données précieuses qu'on ne trouverait ailleurs qu'à grand'peine, et encore éparses et incomplètes » (Mgr Waffelaert). En une première partie, l'auteur trace un tableau d'ensemble de la mystique flamande dont il indique, à larges traits, les principales étapes. Les fondateurs de l'École Hadewijch et Ruusbroec, leurs disciples et continuateurs, Gérard de Groote et Florent Radewijns, les principaux témoins de la « moderna devotio », Gerlac Peters et Thomas Van Kempen, sont successivement passés en revue. Un appendice suit l'évolution de la traduction mystique et ascétique en Flandre jusqu'à nos jours. L'auteur consacre aussi quelques pages à l'aimable couronne des mystiques féminines, depuis Béatrice de Nazareth et Zuster Bertken jusqu'à Anna Bijns et Jeanne Deleloë.

L'auteur de cette histoire abrégée de la spiritualité flamande est guidé dans son exposé par deux idées qu'il essaie de mettre en un saisissant relief. C'est d'abord l'idée d'une *École Mystique Flamande* une et cohérente, ayant pour chef le bienheureux Ruusbroec l'Admirable, dont la méthode et la doctrine tranchent nettement sur les autres courants spirituels du Moyen Age. A cette école appartiennent, outre Gérard de Groote, disciple préféré de Ruusbroec, nombre d'auteurs spirituels néerlandais, recrutés chez les chanoines réguliers de Windesheim et chez les Frères de la vie commune.

Les mystiques flamands qui ne se sont pas ralliés autour de Ruusbroec forment le groupe que M. Bruggeman, pour les distinguer des précédents, appelle « *Mystiques de Flandre* ». Cette distinction nouvelle et qui étonnera sans doute plus d'un lecteur, l'auteur s'attache à la justifier. On ne peut pas dire qu'elle soit absolument sans fondement. Elle a du moins l'avantage d'indiquer deux courants différents dans la mystique néerlandaise.

Mais peut-être trouvera-t-on moins justifiée cette distinction quand on verra M. Bruggeman, qui montre sa préférence pour les Mystiques Flamands, insister — et c'est la seconde

(1) *Les mystiques flamands et le renouveau catholique français*, par Edmond Bruggeman, Lille, Mercure de Flandre.

idée directrice de son livre — sur ce fait que l'unité de cette école tient, plus encore qu'à la personne de Ruusbroec qui en est le centre, à son *caractère national* accentué. A ses yeux et contrairement à ce que pensent les plus connus et les plus récents des historiens français de la spiritualité (Pourrat, Bremond), seule de tous les groupes spirituels, l'École flamande présente cette marque nationale.

Très imbu de cette idée nationale, l'auteur est malheureusement amené à de regrettables exagérations de langage dans la seconde partie de son volume, où il résume l'histoire de la diffusion en France des œuvres des mystiques flamands. Très dur pour les auteurs qui n'ont pas compris Ruusbroec, ou qui l'ont inexactement rangé parmi les mystiques rhénans, il va — et il faut le regretter — jusqu'au mépris de ce qui n'est pas culture néerlandaise. On ne lira pas sans déplaisir ces lignes qu'il consacre « en témoignage de cordiale sympathie » aux RR. PP. Jésuites de la Province de Belgique qui sans doute ne s'en trouveront guère flattés : « Ils nourrissent l'ambition de contribuer à enrichir la civilisation néerlandaise, à mettre en relief les richesses de l'art national, en un mot de participer au « mouvement culturel », comme on aime à dire là-bas. *Fils de la race et enfants du peuple, ils communient infiniment à l'âme de ces vieux mystiques en qui se révèle à l'état natif le plus pur génie flamand. Leur esprit n'est pas gâté par les billevesées de l'éducation ou... du bourrage de crâne latin et leur tempérament ethnique s'est gardé intact de tout abâtardissement.* » (pp. 76-77)

Un tel langage, et diverses appréciations qui paraissent fort peu équitables, ne peuvent que mettre le lecteur en défiance vis-à-vis de la thèse, même séduisante, de notre auteur. Un peu plus de sérénité eût mieux servi sa cause et celle des mystiques flamands.

Journal de saint Paul de la Croix (1).

Saint Paul de la Croix, avant d'entreprendre la fondation de la Congrégation des Passionistes, s'enferma, nous disent ses biographes, dans le silence d'une retraite de quarante

(1) *Diario di S. Paolo della Croce* con Introduzione e commenti del P. Stanislas Dell'Addolorata. Marietti, Torino, 1926.

jours, du 23 novembre 1720 au 1er janvier 1721. Le journal de retraite qu'il écrivit en cette occurrence, longtemps demeuré inédit, malgré tout l'intérêt qu'il présente pour la connaissance de la physionomie spirituelle du saint, est resté inconnu jusqu'en ces dernières années. Certains de ses biographes n'en font même pas mention. La première publication, très imparfaite d'ailleurs, en fut faite en 1867, dans un recueil de lettres choisies du saint. Elle passa inaperçue. En 1920, une seconde publication en eut lieu, à l'occasion du deuxième centenaire de la fondation de la Congrégation, dans le Bulletin des Passionistes édité à l'usage exclusif des fils de saint Paul de la Croix. Elle semblait ne devoir pas faire connaître davantage en dehors de la Congrégation l'écrit de leur fondateur, lorsqu'un exemplaire tombé entre les mains du P. Arintero, directeur de « *la Vida sobrenatural* », amena la publication, dans cette revue, d'une traduction en langue espagnole. Publié une troisième fois en 1922, en tête des lettres de saint Paul de la Croix, ce petit écrit attira l'attention du P. de Guibert S. J., qui en donna en 1925 une traduction française dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique*. L'accueil fait à cette publication et les vives instances du Directeur de la *Revue d'Ascétique* engagèrent le P. Stanislas de l'Addolorata à publier le présent opuscule italien. Sans doute les lecteurs de langue française recourront-ils plus volontiers à la traduction de la *Revue d'Ascétique et de Mystique*. Notons toutefois que le commentaire dont le P. Stanislas a enrichi le Journal, lors de sa publication dans le Bulletin des Passionistes, a été augmenté, dans l'édition en volume, de notes exégétiques nécessaires à éclairer le sens de certains passages obscurs. Aucun écrit ne peut donner une plus haute idée de l'élévation d'âme du contemplatif que fut saint Paul de la Croix; il mérite, comme on l'a dit, de prendre place parmi les textes classiques de la mystique catholique.

Sainte Thérèse, Docteur Mystique (1).

On lira aussi avec intérêt cette brochure du P. Grégoire de St-Joseph O. C. qui en quelques pages montre la place de choix qu'occupe sainte Thérèse dans l'Église. Dans une pre-

(1) Chez Aubanel, Avignon.

mière partie, l'auteur nous indique comment la vierge d'Avila a éclairé l'Église d'une manière éminente par ses écrits. La seconde partie est consacrée à rappeler les diverses approbations officielles que sa Doctrine a reçues de l'Église. « Mère et maîtresse de la doctrine spirituelle », ainsi appelle la réformatrice du Carmel le tribunal de la Rote, chargé par Paul V d'examiner ses écrits. — « Le Tout-Puissant, déclare Grégoire XV dans la Bulle de canonisation, a rempli (son Épouse Bien-Aimée) de l'Esprit d'Intelligence afin qu'elle arrosât (l'Église) des eaux de la divine Sagesse. » — Urbain VIII nous fait demander d'être « nourris de l'aliment de sa céleste doctrine et instruits par l'affection de sa pieuse dévotion ». D'aucun Père de l'Église, ni d'aucun Docteur, si ce n'est de saint Thomas d'Aquin, note le P. Grégoire, l'Église n'en a jamais dit autant. — « Quiconque réfléchit... comprendra, et c'est ce qui met le comble à l'éloge de cette vierge, dit à son tour Pie X, combien l'Église a eu raison de lui décerner les honneurs réservés aux Docteurs. » — Et Benoît XV, dans son discours du 14 août 1921, proclamant l'héroïcité des vertus de la Vénérable Thérèse de l'Enfant-Jésus, déclare, faisant, sans nul doute, allusion à la sainte d'Avila, que « l'Ordre du Carmel est un Ordre dans lequel la gloire des Docteurs est l'apanage même des personnes du sexe faible ».

Vers l'Amour parfait (1).

Dans cet opuscule, M. A. Saudreau résume la doctrine exposée dans « Les degrés de la Vie Spirituelle ». Il n'était pas primitivement destiné à la publication. « Composé pour un noviciat, il avait pour but de faire comprendre aux âmes auxquelles le Seigneur offre son amitié avec quelle docilité elles doivent répondre à ses invitations; il devait montrer qu'un trop grand nombre de ces âmes privilégiées, parce qu'elles veulent servir Dieu et la nature, gardent beaucoup d'attaches déréglées et demeurent toute leur vie bien éloignées de la perfection à laquelle elles doivent tendre. »

La première partie de l'opuscule a paru jadis (avril 1926) dans *La Vie Spirituelle*. Voici les principaux titres de cette

(1) Paris, Téqui; Arras, Brunet; Angers, Grassin.

substantielle et très claire synthèse : I. La part de Dieu dans la sanctification. — II. La part de l'homme dans l'œuvre de sa sanctification. L'amour cherché. — III. Les grâces de surcroît. L'amour excité. — IV. Divers degrés de fidélité et d'infidélité, soit dans les devoirs de la vie ordinaire, soit dans les épreuves. — V. Mélange de vertus et de défauts. — VI. Lumières et ombres. Illumination précieuse mais incomplète. — VII. La ferveur. Premières grâces d'amour passif. — VIII. L'amour possédé. L'union à Dieu.

La brochure se termine sur quelques figures symboliques qui donneront une idée de la différence entre les âmes croyantes et bonnes mais sans piété, les âmes pieuses, les âmes ferventes et les âmes unies à Dieu. Ces représentations sensibles, très ingénieuses, ne seront peut-être pas du goût de chaque lecteur, mais on ne peut nier qu'elles puissent faire réfléchir plus d'une âme de bonne volonté.

F.-X. Maquart,
Prof. au Grand Séminaire de Reims.

Notes bibliographiques

Ascétisme

B. H. Merkelbach, O. P. : *Quaestiones de variis poenitentium categoriis* (Quaestiones pastorales, III). Liége, La Pensée catholique, 1928. In-8, 205 p.

L. Kerkhoïs : *La méditation dans la vie du prêtre.* L'oraison dans la vie sacerdotale d'après l'enseignement de l'Église et des saints et d'après l'expérience. (Revue ecclésiast. de Liége, t. 19, 1928, p. 325-338.)

E. Dévaud : *La culture du corps selon la conception chrétienne de la personne et de la vie.* (Nova et Vetera, janvier 1928, p. 65-80.)

H.-D. Noble : *Comment la volonté excite ou réfrène la passion.* (Revue des sciences philos. et théolog., juillet 1928.)

V. Cathrein. S. J. : *Unvollkommenheit und lässliche Sünde.* (Zeitschr. f. Asz. u. Myst., t. III, 1928, p. 221-239.) Prouve clairement qu'on n'est pas obligé de choisir le plus parfait sous peine du péché véniel.

V. Gérard : *Les moyens de se prémunir contre les écueils auxquels la foi est exposée.* (Coll. Namurc., t. XXII, 1928, p. 141-149.)

E. Mersch, S. J. : *Pour la confession fréquente.* (Nouvelle Revue théol., 1928, p. 409.)

A. Tenneson : *Ne jugez pas.* (Revue d'ascétique et de mystique, juillet 1928.) Il est des cas où nous n'avons pas besoin de juger : alors, détourner son attention, suspendre la sentence, chercher les excuses. Mais il est des cas où il faut juger : chercher la rectitude de la sentence et la rectitude de l'âme.

Mystique

J. Vaffelaert : *Quod in meditatione et contemplatione Christi patientis inest stimulus peculiaris ad vitam contemplativam.* (Collat. Brug., t. XXVIII, 1928, p. 97-102.)

Marie-Joseph de Nantes, O. M. C. : *A qui faut-il parler de la sagesse mystique?* (Études franciscaines, mai 1928, p. 243-256.)

A. Saudreau : *Vers l'amour parfait.* Paris, Téqui, in-12, 32 p.

J. Arintero : *Escalas de amor.* (La vida sobrenatural, avril, mai, juin, juillet, août 1928.)

P. M. Sulamitis : *Los dones del Espiritu Santo* (La vida sobrenatural, avril, mai, juin, juillet, août, septembre 1928.)

Osende : *El hombre nuevo.* (La vida sobrenatural, juillet, septembre 1928.)

M. de la Taille, S. J. : *Théories mystiques à propos d'un livre récent.* (Recherches de sciences religieuses, 1928, p. 197-235.)

Histoire

A. Hamon : *Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur.* III. Paray-le-Monial. — Paris, Beauchesne, 1927. In-8, 463 p.

P. Dudon : *Les Conférences d'Issy*, juillet 1694-mars 1695. Madame Guyon demande des juges. Fénelon plaide. Premières conférences, juillet-août 1694. Deuxièmes conférences, novembre-décembre 1694. Troisièmes conférences, janvier-mars 1695. Le contre-projet fénelonien. Remaniement et signature des articles. (Revue d'ascétique et de mystique, juillet 1928, p. 263-281.)

David Knowles : *The English Mystics.* Londres, Burns, 1928. In-12, IX-210 p. Monographies des principaux mystiques de langue anglaise au moyen-âge.

Dom Baudot : *Travaux Mauristes.* Articles du Dictionnaire de théologie catholique. Énumère en particulier les travaux publiés par les Bénédictines de Saint-Maur sur les diverses questions d'ascétisme chrétien et monastique (fascicule LXXXI, *Mauristes*).

G. Kanters : *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus dans les anciens États des Pays-Bas* (XII^e^-XVII^e^ siècles). Bruxelles, Dewit, 1928, in-12, 287 pages.

Comtesse Henri de Boissieu : *Figures de carmélites en Belgique au XVII^e^ siècle.* (Paris, 1927, in-12, 192 pages.) Tableau des Pays-Bas au moment où Anne de Jésus y fonda le Carmel thérésien.

Mère de Blémur : *Éloges de plusieurs personnes illustres en piété de l'Ordre de saint Benoît décédées en ces derniers siècles.* Tome I^er^. (Ligugé, 1927, in-12. 172 pages). Réédition par Dom Charvin.

M. J. Lagrange, O. P. : *La religion de Cicéron d'après le « De natura rerum ».* (Ephemerides Lovanienses, juillet 1928, p. 413-425.)

A. Tricot : *Saint Paul, apôtre des Gentils.* Paris, Bloud, 1928, in-12, 208 p.

P. Battifol : *Saint Grégoire le Grand* (collection : Les Saints), Paris, Gabalda, 1928. In-12, 235 p.

E. de Moreau, S. J. : *Saint Amand*, apôtre de la Belgique et du Nord de la France. Louvain, Museum Lessianum, 1927.

Textes et Documents

Fr. Charles de Jésus (Le Père Charles de Foucauld) : *Directoire* (Texte de 1909-1913), publié avec un avertissement, des variantes et cinq annexes. L'avertissement est de M. Louis Massignon-Hovyn. In-12, 144 pp. Paris, 1928. — C'est le « Directoire » que le P. de Foucauld avait rédigé en 1909 pour « L'Union des frères et sœurs du Sacré-Cœur de Jésus ».

JOACHIM DE FLORE : *L'Évangile éternel.* Première traduction française avec biographie par E. Aergerter. (Paris, Rieder, in-8, 2 vol. de 148 et 168 p.).

J. ANCELET-HUSTACHE : *La vie mystique d'un monastère de Dominicaines au Moyen-Age* d'après la chronique de Töss. (Paris, Perrin, 1928, in-12, 224 p.).

J. PAQUIER : *Le livre de la vie parfaite.* La théologie germanique. Traduction française. Paris, Gabalda, 1928, In-24, 224 p.

SILVERIO DE SANTA TERESA : *Cantico espiritual y poesias de san Juan de la Cruz*, segun el codice de Sanlucar de Barrameda. Reproduccion fototipografica. Edicion y notas del P. Silverio de Santa Teresa. (Burgos, Monte-Carmelo, 2 vol. in-8).

MALEBRANCHE : *Méditations chrétiennes.* Introduction et notes par H. Gouhier. (Paris, Montaigne, 1927, LIX-440 pp.)

M.-J. FERRÉ : *Le livre de l'expérience des vrais fidèles par sainte Angèle de Foligno.* (Paris, E. Droz, 1827. In-8, 534 pp.). Édition critique qui donne intégralement l'œuvre de la sainte.

Travaux particuliers

CH.-V. HÉRIS, O. P. : *Le mystère du Christ* (Collection : la pensée thomiste). Édition de la Revue des Jeunes, 1927, in-8, 381 pp. Voir compte rendu in *V. S.* septembre 1928, p. 660.

E. HERNANDEZ : *Necessidades presentes de la ascetica y mistica en los paises de habla española.* Estud. Ecclesiast., t. VII, 1928, p. 180-196. Programme inspiré par les nécessités actuelles des peuples de langue espagnole.

H. BREMOND : *Le R. P. F. Cavallera et la philosophie de la prière.* In-8, 64 pp. Paris, Bloud et Gay, 1928. Réponse à l'article du P. Cavallera dans la « Revue d'ascétique et de mystique » de janvier 1928. Une partie de cette réponse a paru dans le numéro de juillet de cette même revue, p. 291-318, avec des notes du P. Cavallera.

GRETE LUERS : *Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechtild von Magdeburg*. Munich, Reinhardt, 1926, in-8, XIV-319 p. Étude sur le vocabulaire de la langue mystique allemande au Moyen-Age.

A. KOYRÉ : *Un mystique protestant*. Maître Valentin Weigel. (Rev. Hist. Philos. relig., 1928, p. 227-248.)

MARCOS DEL RIO : *La doctrina mistica de Fr. Luis de Léon*. (Religion y cultura, t. II, 531.)

J. DE GAULTIER : *De l'éthique à l'esthétique à travers la mystique* (Revue philosophique, t. 105, p. 385-437). A propos de Plotin.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † CAROLUS, episc. Versalien.

Le Gérant : E. AUBIN. Imp. E. AUBIN. — LIGUGÉ (Vienne).